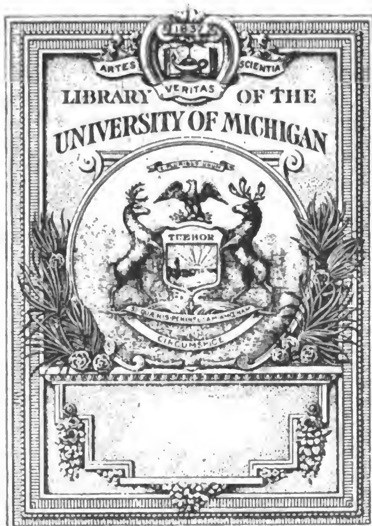


J. Uegia
3



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

2 nv. 50 p

J. Meyer

Kritik

der

evangelischen Geschichte

der

Synoptiker

von

Bruno Bauer. 1809-1882.

Erster Band.

Leipzig:
Otto Wigand.
1841.

Inhalt.

Erster Band.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Vorrede.

Der Punct, an welchem wir die Kritik der synoptischen Evangelien aufnehmen, ist folgender.

Der Traditionshypothese, nach welcher der Inhalt der Evangelien in der Ueberlieferung der Gemeinde seine Quelle hatte und die von Strauß ihre consequenteste Durchführung erhalten hat, trat zunächst Weiße mit Erfolg entgegen. Er zeigte in kurzen aber die Sache treffenden Zügen, daß eine Ueberlieferung dieser Art, welche die gesammte evangelische Geschichte in einem „bestimmten Typus" mit sich herumgetragen habe, der Gemeinde in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens fremd gewesen sey. Außerdem war er so glücklich, den Fund zu thun, daß die Schrift des Marcus das Evangelium sey, welches die Verfasser des ersten und dritten Evangelium benutzt hatten.

War es dadurch gewiß geworden oder konnte es wenigstens demnach — da Weiße seinen Fund noch nicht vollständig im Einzelnen sich hatte bewähren lassen — gewiß werden, daß die Geschichtsmasse des ersten und dritten Evangelium nicht der Ueberlieferung der Gemeinde entnommen, sondern als schriftstellerische Bearbeitung der Angaben, welche die Schrift des Marcus lieferte, entstanden sey, so hatte Weiße vor Allem noch zwei Fragen zu beantworten. Die Traditionshypothese war nämlich entbehrlich zu machen, wenn es galt, den Ursprung des Evangelium Marcus zu erklären, und wenn die Quelle angegeben werden sollte, aus welcher die Reden und Sprüche Jesu, welche das erste und dritte Evangelium enthalten, geflossen seyen.

Auf beide Fragen fand Weiße die Antwort in den bekannten Notizen, welche uns Eusebius aus der Schrift des Papias aufbewahrt hat. Marcus hat sein Evangelium zusammengesetzt aus den gelegentlichen Erzählungen des Apostel Petrus, dessen Begleiter er gewesen war, und was die Sprüche und Reden Jesu betrifft, mit welchen der erste und dritte Evangelist ihre Schriften bereichert haben, so sind sie von diesen der Spruchsammlung entnommen, welche der Apostel Matthäus verfertigt hatte.

Unter andern Schwierigkeiten war es besonders noch Eine, welche der Ansicht Weiße's Gefahr bringen konnte. Die Traditionshypothese sieht in den Wundern, welche die Evangelien berichten, einen der stärksten Beweise, daß es kein Apostel, kein Augenzeuge der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu seyn konnte, von dem die Evangelisten den Inhalt ihrer Schriften überliefert bekamen. Weiße beseitigt diese Gefahr dadurch, daß er die auffallendsten Wunderberichte für parabolische und allegorische Darstellungen erklärt, welche Jesus selbst gebildet habe. Oefters bemerkt er sogar, daß wir in diesen Berichten noch die wörtliche Darstellung Jesu besitzen.

Beide Arten, den Ursprung der Evangelien und die Quelle ihres Inhalts zu bestimmen, können wir unter einen allgemeinen Gesichtspunct bringen und mit der gesammten Weltanschauung ihrer Urheber in Zusammenhang setzen. Die von Strauß ist mysteriös, die von Weiße durchgeführte ist positiv. Strauß bleibt mit seiner Hypothese dem Standpuncte treu, den er nun auch in seiner Kritik der Glaubenslehre mit der gründlichsten Consequenz und mit der Entschiedenheit eines wissenschaftlichen Charakters durchgeführt hat, — dem Standpuncte, welchem die Substanz das Absolute ist. Die Ueberlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbstbewußtseyn, in dessen Einzelnheit und Unendlichkeit zu er-

reichen ist, ist Nichts als die Substanz, die aus ihrer logischen Einfachheit herausgetreten und als die Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat. Mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblicke, wenn sie den Proceß, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Processes hervorbringen kann und die Unbestimmtheit und Mangelhaftigkeit des Substantialitäts-Verhältnisses verrathen muß. Sie ist mysteriös, weil sie tautologisch ist. Der Satz: Die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe: „die Tradition" und „die evangelische Geschichte," setzt Beides allerdings auch in Verhältniß, aber sagt uns nicht, welchem inneren Proceß der Substanz die Entwicklung und Auslegung derselben ihren Ursprung verdankt. Dieser Satz kann aber auch nicht das Problem lösen, denn die Substanz „ist" ihre Attribute und Moden und die Tradition „ist" von vornherein die evangelische Geschichte. Auch orthodox ist noch diese Ansicht und sie konnte es in dem Augenblicke, wo die Kritik zum erstenmale in durchgebildeter Allgemeinheit dem kirchlichen Standpuncte gegenübertrat und zum letztenmale mit ihm in unmittelbare, wenn auch noch so feindliche Berührung kommen sollte, sie konnte es hier nicht anders seyn. In solchen Augenblicken, wo zwei Gegner mit allen ihren Kräften sich messen sollen, hat die Negation ihre Sprache, ihr Princip und die Durchführung dieses Princips noch in der Abhängigkeit von ihrem Gegner ausgebildet, sie ist von diesem noch nicht innerlich frei, was sie ist, ist das vollständige Abbild ihres Gegners und beide Welten, mag auch jede die umgekehrte oder die der andern entgegengesetzte seyn, sind an sich dieselbe Welt. Für die Frage, auf die es allein doch ankommt, wenn wir wissen wollen, wie die evangelische Geschichte und ihre Darstellung in den Evangelien entstanden sey, ist es gleichgültig, ob man antwortet, die Evan-

gelisten hätten unter der Inspiration des heiligen Geistes die gegebene Geschichte niedergeschrieben oder die evangelische Geschichte habe sich in der Tradition gebildet. Beides ist im Princip dasselbe, da es gleich transscendent ist und die Freiheit und Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns in gleicher Weise beeinträchtigt.

Das bleibende Verdienst von Strauß besteht darin, daß er die weitere Entwicklung der Kritik der Gefahr und der Mühe einer unmittelbaren Berührung mit dem frühern orthodoxen System überhoben hat. Wir wollen damit natürlich nicht sagen, daß die Kritik nicht mehr die Arbeit der Auflösung der überlieferten Ansichten zu übernehmen brauche. Im Gegentheil! Diese Arbeit wird jetzt erst den gedeihlichsten Fortgang und endlich den Erfolg haben, daß das neue Weltprincip sich selbst und das Alte erkennt und durch diese Erkenntniß seine Freiheit zugleich und seine Anerkennung in der Welt sichern und begründen wird. Wir meinen nur, wie sich von selbst versteht, daß nach Strauß'ens großer Leistung die Kritik nicht mehr in die Gefahr, die Kategorieen der ältern orthodoxen Ansicht beizubehalten, gerathen wird. Eben so wenig braucht die Kritik ihren nächsten, unmittelbaren Gegensatz in dem frühern kirchlichen Systeme aufzusuchen: sie trägt ihn jetzt in sich selbst und zwar in der abstracten, reinen Gestalt, in welcher mit ihm erfolgreich die Sache durchgestritten werden kann, sie hat diesen ihren innern Gegensatz an dem Werke von Strauß und wenn es ihr gelingt, dessen Anschauung von der Substanz und seine Traditionshypothese aufzulösen, so hat sie zugleich die frühere orthodoxe Ansicht in ihrer höchsten Vollendung aufgelöst.

Die Kritik hat sich demnach gegen sich selbst zu richten und die mysteriöse Substantialität, in welcher sie bisher sich und die Sache gehalten, dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selber treibt — zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklicher Existenz — dem unendlichen Selbstbewußtseyn.

Auf diesem Zuge, welcher die Kritik zum Letzten und Höchsten, worin Alles seinen Ursprung und seine Erklärung findet, zum Selbstbewußtseyn führt, wird auch die Ansicht von Weiße ihre Kritik und Auflösung finden.

Wir können sagen, es war nicht zufällig, daß Strauß in der spätern Bearbeitung seines Werkes immer mehr Positives in den Evangelien anerkannte, bis er in der dritten Auflage desselben — die Apologeten riefen ihm Beifall zu und dankten ihm für den Beifall, den er ihnen geschenkt hatte! — an allen Orten sich dem apologetischen Räsonnement gefangen gab und die Erörterungen der wichtigsten Puncte in Neander's und de Wette's Halbheiten ausliefen. Es zeugt von der Schwäche des apologetischen Standpunctes, der es nie mit der Sache sondern immer nur mit dem Zufälligen der Person zu thun hat, daß man eifrig nach solchen „Zugeständnissen" suchte und sie triumphirend zu den Siegen der Wahrheit zählte. Wie ärmlich muß für diesen Standpunct die Wahrheit seyn, daß man sie gerettet glaubte und schon wieder Land! rief, wenn ein einzelner Kritiker die Schwäche und nicht die Kraft seines Princips zur Entwicklung kommen ließ. Die Kraft des Substantialitäts-Verhältnisses liegt in seinem Triebe, der es zum Begriff, zur Idee und zum Selbstbewußtseyn führt, seine Schwäche verräth sich, wenn es sich allein behaupten will, aber im Gefühl, daß es doch nicht die absolute Lösung des Räthsels enthält, dem Positiven sich zum Theil wieder hingeben muß. Die Anschauung der Substanz ist kritisch — siehe Spinoza — aber eben so sehr fällt sie zur unmittelbaren Anerkennung des Positiven wieder herab — siehe Spinoza. Nichts als dieser innere Widerspruch des Standpunctes, welchem die Substanz als Princip gilt, brachte Strauß zu jenen halben Zugeständnissen — und darüber jauchzten die Theologen?

Weiße hat den Uebergang vom Straußischen Standpuncte zum Positiven — einen Uebergang, der gewöhnlich gemacht wird,

wenn die Substanz einmal als Princip bekannt war — durchgeführt und da er es consequent und mit Bewußseyn that, so war es natürlich, daß er sich zu Strauß von vornherein in Gegensatz stellte. Die Consequenz muß den vorhergehenden Standpunct bekämpfen, da sie seine einseitige Bestimmtheit aufzulösen hat.

Weiße's Auffassung der heiligen Geschichte und seine Kritik der evangelischen Geschichtschreibung ist das Abbild und Erzeugniß seiner positiven Philosophie. Weiße unterscheidet sich von allen Bekennern dieser Philosophie durch das Eindringende und in jedem Falle immer Anregende seiner Forschungen, durch seinen kritischen Blick und durch die Lebendigkeit, mit der er wie z. B. sogleich nach dem Erscheinen des Werkes von Strauß, in die Interessen der Gegenwart eingeht — Eigenschaften, denen wir die trefflichsten Erörterungen seiner Schrift über die evangelische Geschichte, schlagende und erfolgreiche*) Bemerkungen, die erste wenn auch noch nicht an allen Puncten siegreiche Erklärung gegen die Traditionshypothese und namentlich seine in der Hauptsache richtige und erschöpfende Erklärung der evangelischen Kindheitsgeschichte verdanken. Seiner positiven Philosophie verdanken wir aber diese Erörterungen und Entdeckungen nicht, sie sind ohne Wissen und Willen derselben gemacht. Alles Andere aber, was Weiße's Standpunct bezeichnet, ist dieser Philosophie entsprungen, ihr Abdruck und der Standpunct als dieser positive noch apologetisch. Wie diese Philosophie dem Hegelschen System in der Art sich entgegensetzte, daß sie ihm die Bedeutung des Positiven, Gegebenen und Realen entgegenhielt: so bleibt auch Wei-

*) Als die erfolgreichsten Bemerkungen sind zu bezeichnen diejenigen über den Bericht des vierten Evangelium, daß Jesus getauft habe — Weiße sagt selbst, in der Entscheidung dieser Frage, die er entschieden hat, liege der Cardinalpunct der Kritik — und die schlagende Erörterung über das Verhältniß Jesu zu dem Täufer. Schon allein durch die Entscheidung dieser beiden Fragen hat Weiße der Kritik neue Lebenskraft und einen Anstoß gegeben, welcher richtig geleitet die letzte Krisis herbeiführen mußte.

ße's Kritik der evangelischen Geschichtschreibung bei einem empirisch Gegebenen als dem Letzten, bei dem man sich zu beruhigen habe, stehen, wenn sie in der Schrift des Marcus und der Spruchsammlung des Matthäus die beiden Säulen des Hercules anerkennt, welche der Kritik ihr Ziel setzen. Diese beiden Puncte gelten als fest, an ihnen hat das schöpferische Selbstbewußtseyn keinen Antheil und das kritische über sie keine Macht. Wie endlich die positive Philosophie die begränzte Persönlichkeit als das Letzte und Höchste ansieht, so beruhigt sich die ihr entsprechende Kritik, wenn sie endlich bei einer Persönlichkeit anlangt, welche für die Richtigkeit des Gegebenen Bürgschaft leistet, so wie sie aus der Natur des gegebenen Thatbestandes auf einen persönlichen Urheber zurückzuschließen sich berechtigt glaubt. Petrus hat es dem Marcus erzählt, Petrus hat Manches sogar mit den eigenen Worten Jesu erzählt und Marcus uns dieselben Worte wiedergegeben, Matthäus hat uns endlich in seiner Spruchsammlung eine ganze Reihe von Reden und Sprüchen Jesu aufbewahrt und der erste Synoptiker sie uns treu wiedergegeben: wer will eine zuverlässigere persönliche Bürgschaft? Sogar in manchen Wundererzählungen haben wir noch die symbolische Darstellung, die Jesus selbst gebildet hatte, um das Wesen des Menschensohnes seinen Jüngern zur Anschauung zu bringen: auch hier also, wo die Straußische Kritik am sichersten die Offenbarung der substantiellen Ueberlieferung anzutreffen meinte, findet Weiße das unmittelbare Werk der Persönlichkeit Jesu.

Einen Theil von Weiße's Räsonnement und vielleicht diesen Theil mit seiner ganzen Grundlage hat bereits Wilke in seinem Werke — dessen Angedenken unsterblich seyn wird! — widerlegt und gestürzt. Wir sagen vielleicht! Das ist gewiß: nach dem gründlichen Beweise, den Wilke für den Satz geführt hat, daß der erste Evangelist außer der Schrift des Marcus die des Lucas benutzt und abgeschrieben habe, brauchte er nur den Raum einer

Seite, um kurz den Thatbestand hinzuschreiben, daß z. B. die Bergpredigt des ersten Synoptikers „die erweiterte des Lukas“ sey*). Wilke hat damit die Hypothese, daß eine Spruchsammlung des Apostel Matthäus von dem ersten und dritten Synoptiker benutzt sey, tödtlich getroffen, denn gerade in der Schrift des Ersteren müßte man die zuverlässigsten Spuren derselben antreffen, wenn sie wirklich jemals existirt hätte. Wilke geht auch mit richtiger Consequenz zu der Behauptung fort, daß eine Spruchsammlung, wie diejenige hätte aussehen müssen, „welche Papias als Abfassungen des Matthäus erwähnt, für sich nicht bestanden habe**).“ Aber den letzten Beweis hat er noch nicht geliefert, da er noch nicht nachgewiesen hat, woher Lukas die Sprüche hat, mit denen er die Schrift des Marcus bereichert***).

Sonst hat Wilke, dessen Werk gleichzeitig mit Weiße's Schrift erschien, die Entdeckung des Letztern, daß das Evangelium Marci von den beiden andern benutzt und abgeschrieben sei, mit außerordentlicher Gründlichkeit für alle Zeiten gesichert: in dem Augenblicke, wo der außerordentliche Fund gemacht war, gab Wilke die letzte Bewährung.

Bei diesem merkwürdigen Zusammentreffen war es zu erwarten, daß Wilke auch die Polemik, welche Weiße gegen die Traditionshypothese mit so vielem Glück eröffnete, in demselben Augenblicke zur Entscheidung brachte.

Wilke ging noch weiter als Weiße, aber wie weit er ging, ist schwer zu bestimmen, da er in dieser Beziehung sich nicht klar ausgesprochen hat und selbst noch nicht, als er sein Werk herausgab, zur Entschiedenheit gekommen zu seyn scheint. Die positive Ansicht von der Entstehung des Evangelium Marci, welches

*) Der Urevangelist, p. 685. 686.

**) a. a. O. p. 691.

***) Wir haben diesen Beweis von Wilke noch zu erwarten. a. a. O. p. VI.

von nun an der Mittelpunct der kritischen Untersuchungen seyn wird, theilt er nicht, aber, wie gesagt, es ist schwer zu sagen, wie weit er sie nicht theilt.

Daß das Evangelium des Marcus schriftstellerischen Ursprungs sey, hat Wilke im Grunde bewiesen. Im Grunde: insofern er die wesentlichen Materialien des Beweises geliefert hat. Nach seiner gründlichen Arbeit darf er sagen, daß das Werk des Marcus „nicht die Kopie eines mündlichen Urevangelium sondern künstliche Composition ist“ *). Er darf dieses Werk wegen seiner Composition und weil es einen mit Bewußtseyn gesetzten Zweck mit gleicherweise freiem Bewußtsein durchführt, ein „Kunstwerk“ nennen **). Er kann es endlich sagen ***): „daß seine Zusammenstellungen weniger durch geschichtlichen Zusammenhang als durch vorausgedachte allgemeine Sätze bedingt sind, ungeachtet sie den Schein eines geschichtlichen Zusammenhanges angenommen haben, dieß erklärt sich daraus, daß sein Urheber keiner der unmittelbaren Begleiter Jesu gewesen ist.“

Dabei ist es aber nur unklar, wie weit nach Wilke's Ansicht bei der Gewißheit, daß die Form frei geschaffen ist, der Stoff als gegeben vorausgesetzt werden soll. So unklar bleibt es, daß Weiße, als er Wilke's Schrift in den berliner Jahrbüchern anzeigte, die Gewißheit aussprach, daß nun die höchste Bürgschaft ür fden wirklich geschichtlichen Charakter der evangelischen Berichte gegeben sey.

Eigentlich dürften wir freilich nicht sagen, daß es unklar sey, ob Weiße Wilke's Sinn getroffen habe. Wilke sagt es ja selbst †): „Die Gewährsmänner der Kunde, nach der die Bildner der Diegese sich richteten, waren nicht Leute, die sich wieder er-

*) Ebend. p. 684.

**) p. 671.

***) p. 684.

†) a. a. O. p. 657. 658.

bei Andern erkundigt hatten oder die aufgeschrieben hatten, was sie in Galiläa herum erfragt hatten, sondern die Apostel und zwar unter ihnen die, welche von Anfange an, also von da an, wo der Bericht, sollte er ein Ganzes werden, anheben mußte, Diener des Worts gewesen waren." Dieses Urevangelium, sagt Wilke, sey in der Schrift des Marcus enthalten und mit ihr dem Lukas und Matthäus zugekommen.

In der Hauptsache steht also Wilke noch auf Weiße's positivem Standpuncte, bei ihm aber, da er den schriftstellerischen Ursprung des Urevangelium bis jetzt am evidentesten bewiesen hat, ist der Widerspruch dieses Standpunctes — die unmittelbare Vereinigung des Kritischen und Positiven an dem Puncte angelangt, wo er seine Auflösung fordert. Wir haben sie versucht und übergeben unsere Arbeit, welche von ihrem Standpuncte aus die Sache wieder vollständig aufnehmen mußte, um die Aufgabe gründlich zu lösen, dem Urtheil der Kritiker.

Die Kritik des vierten Evangelium hatte mich zur Anerkennung der Möglichkeit gezwungen, daß ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprunges seyn könne, und endlich überzeugt, daß wir in jenem Evangelium eine Schrift dieses Ursprungs besitzen, als ich mit dem Resultat der Wilke'schen Schrift noch im innern Kampfe lag. So wie aber jene Ueberzeugung begründet war und ich im Besitz derselben zu den synoptischen Evangelien überging, um an ihrem Pragmatismus noch einmal zu prüfen, ob sie gleichfalls dieses Ursprunges seyen, mußte ich Wilke beistimmen oder vielmehr die Nothwendigkeit des Fortschrittes war nicht mehr zu läugnen, da die Dialektik von Form und Inhalt dazu nöthigte.

Wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprungs ist und dem Evangelium des Marcus den Charakter eines „Kunstwerks" gibt, wenn aber eine „künstliche Composition" auf den Inhalt nicht nur von Einfluß ist, sondern selber Inhalt schafft,

können wir dann noch bei der Anerkennung eines bestimmten Positiven stehen bleiben? d. h. — man verstehe es recht! — können wir in der Darstellung des Marcus als solcher — als künstlicher — das vermeintliche Positive als solches — als das rein Gegebene und nackt Reale — noch unmittelbar vorzufinden hoffen? Nein!

Die Aufgabe der Kritik — die letzte, die ihr gestellt werden konnte — ist nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns ist.

Es gilt der Erkenntniß und Anerkennung des schriftstellerischen Princips, des schöpferischen Selbstbewußtseyns und damit gilt es zugleich der letzten Kritik der Substanz und — der Traditionshypothese.

Weiße, wie auch Wilke haben die Traditionshypothese nämlich nur in der Fassung widerlegt, in welcher sie annimmt, daß „der bestimmte Typus" der evangelischen Geschichtschreibung in der Ueberlieferung sich gebildet habe. Consequent! Denn ihr Interesse konnte nur auf die Form gehen, da es ihnen von vornherein gewiß war, daß der wesentliche Inhalt unmittelbar von den Aposteln aus in die synoptischen Evangelien übergegangen sey. Da aber eben dieser Ursprung des Stoffes noch streitig und keinesweges bewiesen ist, ja nach der richtigen Einsicht in den Ursprung der Form im Gegentheil um so zweifelhafter geworden ist, so könnte jene Hypothese um so kräftiger wieder aufstehen, allein den Inhalt in ihren Bereich ziehen und ihn nun im Mysterium der Ueberlieferung sich bilden lassen.

Gegen diesen neuen Angriff der Substanz haben wir im voraus das Selbstbewußtsein sicher zu stellen und wenn es uns gelingt, dürfen wir kein Hehl mehr haben, daß die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte auch ihre philosophische Grundlage habe, nämlich an der Philosophie des Selbstbewußtseyns.

In der Vorrede zu der Kritik des vierten Evangelium sprachen wir die Hoffnung aus, man werde die Philosophie aus dem Spiele lassen, wenn es darauf ankommt, eine historisch-kritische Arbeit zu würdigen. Mit Recht! Man darf es hoffen und fordern, wenn der Apologet die Vorstellung hat, daß ein philosophisches Princip eine äußere Voraussetzung sei, welcher das Gegebene und dessen — wie man es nennt — unbefangene Auffassung mit Gewalt zum Opfer gebracht werde. In das Gerede von Voraussetzungen — Niemand wird es auch verlangen — werden wir uns hier nicht einlassen, aber wohl der Philosophie, so weit wir sie, als wir jene Hoffnung aussprachen, beleidigt haben, in Kurzem — denn mehr bedarf es nicht — Abbitte thun. Es ist klar: unmittelbar kann kein Mensch mit einem Gegebenen in Berührung treten, es bedarf einer Vermittlung — mag man sie nun Voraussetzung nennen oder wie man will — ja ohne Vermittlung kann für ihn nicht einmal ein Gegebenes seyn und es kommt nur darauf an, daß die wahre vorhanden ist. Es ist ferner nicht zu läugnen, daß die Evangelien von Menschen geschrieben sind und ihr Inhalt sammt der Form durch ein menschliches Selbstbewußtseyn hindurchgegangen ist: als Werke des Selbstbewußtseyns finden sie also in uns auch etwas Homogenes, für welches sie gegeben und Gegenstand der Betrachtung seyn können. Endlich gilt ihr Inhalt als unendlich und absolut, das Selbstbewußtseyn, für welches sie gegeben sind, ist aber in seiner Ausbildung und Allgemeinheit die unendliche Energie und das Selbstbewußtseyn des Unendlichen: nun entscheidet nach diesen einfachen, nicht umzustoßenden Sätzen, ob es mit einer „äußern" philosophischen Voraussetzung geschieht, wenn der als absolut gegebene Inhalt im Selbstbewußtseyn, für welches er doch allein gegeben seyn kann, in Bewegung gesetzt wird und nun in seinem ursprünglichen Element, in seiner Heimath auflebt und seine Natur frei entwickelt!

Einen Punct hatte die Traditionshypothese noch, an welchem sie mit der früheren orthodoxen Ansicht in unmittelbarer Berührung stand, ja den sie mit ihr zugleich einnahm, wenn auch beide Ansichten von ihm aus entgegengesetzte Richtungen einschlugen. Beiden steht es fest, daß die Juden, als Jesus auftrat, nicht nur „den Messias" längst erwartet, sondern — wie es unter dieser Voraussetzung allerdings der Fall seyn mußte — eine vollständige Christologie ausgebildet hatten. Weiße hat bereits gegen Strauß bewiesen, daß die evangelischen Anschauungen nicht als Nachbildungen der jüdischen messianischen Dogmatik, nicht von vornherein aus alttestamentlichen Stellen entstanden seyen. Aber er hat nur das Eine gezeigt, daß sie im christlichen Selbstbewußtseyn ihren Ursprung haben, er hat es nur an den Anschauungen der Kindheitsgeschichte gezeigt — aber hier schlagend, geistreich und überzeugend — und bis zur Frage, ob überhaupt die Evangelien eine jüdische Christologie zur Voraussetzung hatten, fortzugehen, hatte er noch kein Bedürfniß. Gerade an denjenigen Puncten, wo Strauß auf die vermeintliche Dogmatik der Juden am zuversichtlichsten zurückblickt, hilft er sich damit, daß er die evangelischen Erzählungen zu symbolischen Darstellungen macht, welche Jesus selbst gebildet habe. Umsonst! So — werden wir sehen — ist der Knoten nicht gelöst und den Anhängern der Traditionshypothese die Zufuhr noch nicht abgeschnitten.

Die historische Kritik folgerecht durchgeführt kommt aber zuletzt zu dem Puncte, wo es sich über Tod und Leben dieser Hypothese handelt und wo ihr letztes Schicksal entschieden wird. Es läßt sich beweisen, daß vor dem Auftreten Jesu und vor der Ausbildung der Gemeinde der Reflexions-Begriff „des Messias" nicht geherrscht habe, daß es also auch damals keine jüdische Christologie gab, welcher die evangelische hatte nachgebildet werden können.

Dieser Satz erst emancipirt die biblische Kritik, bricht die Brücken ab und verbrennt die Schiffe, die ihre Communication mit der früheren orthodoxen Ansicht unterhielten, nimmt ihr den letzten Anhalt, den sie am unerkannten Positiven besaß, und versetzt sie in das freie Element des Selbstbewußtseyns, an welches sie sich nun allein zu halten und in dem sie sich zu orientiren hat. In ihre und ihres Gegenstandes wahre und einzige Heimath ist sie damit zurückgeführt. Die Hungercur wird geholfen haben.

Mag auch dieser Satz wie die anderen, deren Ausführung die folgenden Zeilen geben, nicht sogleich die allgemeine Zustimmung gewinnen, — was auch weder nothwendig noch möglich ist — so wird in jedem Falle doch das Eine gewonnen seyn, daß die Kritik durch die Geschichte ihrer Entwicklung und durch ihre inneren Gegensätze von der Apologetik völlig abgelöst wird, also auch abgesehen von ihrem Kampfe mit diesem äußern Gegensatze ein selbstständiges Interesse unterhält und als souveräne Macht Anerkennung finden wird. Denn sobald sie in ihr selber Gegensätze erzeugt und ihre frühere Gestalt als das Abbild der Apologetik erkannt ist, so ist der Sieg gewonnen und die Apologetik, welche draußen steht, hat ihr Interesse verloren und ist sogar an ihr selber unfähig geworden, der neuen Entwicklung der Dinge zu folgen. Sie ist fertig, ihre Sache abgethan und hat sie auch noch in der Gegenwart ihre Millionen von Vertretern, so gehört sie selbst dennoch einer weit zurückliegenden Vergangenheit an. Höchstens kann sie von den neuen Phasen der Entwicklung wie Einer, der aus dem Traum erwacht und Alles um sich verändert erblickt, überrascht werden, und etwas Spaßhaftes wird sogar diese Ueberraschung haben, da es viele Apologeten gibt, die Wilke's Werk kaum vom Hörensagen kennen*).

---

*) Die Süffisance der Apologetik, welche auch Weiße's Schrift über die Achsel ansah und die glücklichen divinatorischen Anschauungen, mit

Diese günstige Stellung, deren sich jetzt die Kritik erfreut, macht es ihr möglich, daß sie ihren früheren geschichtlichen Gegensatz in seiner einfachen Kategorie auffassen, beurtheilen und mit ihm Abrechnung halten kann. Dieser Gegensatz ist die Apologetik, unter welcher wir diejenige Gestalt des Bewußtseyns verstehen, welches sich bei der Anerkennung eines Positiven beruhigt, ohne es untersucht und als Bestimmtheit und Werk des Selbstbewußtseyns erkannt zu haben. Der Kritik würde es aber unmöglich seyn, für diese Gestalt sich noch lebendig zu interessiren, wenn sie dieselbe nicht als allgemeine Kategorie auffaßte und die Macht derselben in ihrem eignen Bereiche anerkennen müßte. Die Kritik hat es mit ihrer eigenen Erscheinungsform zu thun, wenn sie sich gegen die Apologetik richtet, da sie selbst in den ersten Stadien ihrer Entwicklung in die positiven Interessen derselben noch hineingezogen war, auch Strauß, auch Weiße haben ihre Durchführung der Kritik noch apologetisch beschränkt, die Kritik hat also ihren Feind in sich selber erfahren und kann ihn nach dieser Erfahrung und Selbsterkenntniß um so sichrer in allen seinen Verstecken auffinden und drinnen und draußen zur Niederlage bringen.

Einer von den Erfolgen, welche dieser Kampf haben wird, und kein geringer Erfolg wird die endliche Entscheidung der

---

welchen Weiße den innern Charakter des vierten Evangelium herausfand, verachtete, glauben wir durch unsere Kritik dieses Evangelium hinreichend gestraft zu haben. Den Finger des Schicksals, das ans Thor pochte, verstand die Apologetik nicht: so mag sie nun den unbußfertigen Tod sterben, wenn sie vom Sturz ihres Gebäudes überrascht wird.

Das Schuldregister der Apologetik ist überhaupt in der letzten Zeit so reißend schnell angewachsen, daß die Stunde der Abrechnung plötzlich geschlagen hat. Ihre letzte schmachvolle That war die Mißhandlung, welche sie dem unzerstörbaren Kern von Lützelberger's Buche anthat. Einstimmig haben die Apologeten aus dem schwachen und allerdings nicht haltbaren Theile dieses Buches den bequemen Schluß gezogen, daß der Kern sie Nichts angehe. Mene, mene, thekel, uparsin!

Sache seyn, für welche der ältere Rationalismus gestritten hat und heute noch gegen die philosophische Kritik streitet. Das Bibelwort und das kirchliche Symbol glaubt er — wie halb, wie inconsequent! — in der Art trennen zu dürfen, daß er das letztere — das freie Werk des Selbstbewußtseyns! — verwirft, jenes — den Buchstaben! — als absolut anerkennt. Diesem Buchstabendienst, der dennoch wieder nur in einen gewaltsamen Kampf des abstracten Selbstbewußtseyns mit dem Positiven ausläuft, diesem Dienst und seiner Consequenz, dem widerlichen Kampf des Knechtes mit seinem Herrn wird ein Ende gemacht, wenn das Bibelwort als Bestimmtheit, Werk und Offenbarung des Selbstbewußtseyns anerkannt wird. Auch der Rationalismus ist apologetisch und wird als solcher in den folgenden Untersuchungen in Betracht gezogen werden.

Die älteren Anhänger des Hegelschen Systems sind etwas ungehalten und spröde gegen die consequente Entwicklung der Kritik*). Es ist aber leicht zu zeigen, daß die Consequenz in diesem Falle das Richtige ist und erst zur vollkommenen Durchführung des Systems hinleitet. Wie es nun nach Hegel ausgedrückt werden mag, Erhebung über das Bibelwort, Fortschritt zum Gedanken, zum Allgemeinen u. s. w.: genug, das wenigstens wird als zulässig, ja als nothwendig zugestanden. Das wäre aber gewiß nicht eine Erhebung, welche des Philosophen würdig genannt werden könnte, wenn sie unmittelbar geschehen d. h. keine seyn sollte, oder wenn sie ein Sprung wäre d. h. nicht von der Stelle käme. Sie muß durch die Erkenntniß und Aufhebung des Ausgangspunctes vermittelt, durch die innere

*) Ich habe harte Worte deshalb hören müssen, ich habe sogar wegen meiner Kritik des vierten Evangelium hören müssen, daß es mir an Wahrheitssinn fehle, ja daß die Kritik nur ein subjectiver Kitzel sey. Ich vergebe es denen, die mir solche Vorwürfe machten, und tröste mich mit der Reinheit des Herzens, welche das schönste Geschenk der Kritik ist.

Natur des Buchstabens selbst gerechtfertigt seyn, wenn sie wahre Erhebung seyn soll und was anders als diese Vermittlung ist die Kritik? Führt nicht die Kritik gerade dadurch zur Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns, daß sie im Buchstaben, im Positiven die Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns erkennt?

Man soll sich — wird weiter verlangt — dabei beruhigen, daß man Gedanken „über“ den Buchstaben hat und entwickelt. Aber bleibt dieses „Ueber“ nicht wieder unvermittelt, wenn es nicht vermittelst des Durchganges durch den Buchstaben gerechtfertigt ist? Und ist dieser Durchgang möglich, wenn nicht die Bestimmtheit des Gegebenen als solche aufgehoben ist? Ueber das Positive Gedanken haben, ist aber auch nicht einmal in dem Sinne möglich, daß bei diesem Geschäfte das Positive ruhig für sich bestehen könnte. Irgendwie muß es doch mit der Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns oder des Denkens, welches darüber Gedanken hat, in Beziehung gebracht werden, diese Beziehung muß Vergleichung zwischen der Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns und der Bestimmtheit des Gegebenen werden — aber hört diese Vergleichung nicht dann erst auf, eine äußere zu seyn, wenn das Gegebene durch seine innere Dialektik sich als Gedanken und dessen Bestimmtheit beweist?

Die Kritik ist einerseits die letzte That einer bestimmten Philosophie, welche sich darin von einer positiven Bestimmtheit, die ihre wahre Allgemeinheit noch beschränkt, befreien muß — und darum andererseits die Voraussetzung, ohne welche sie sich nicht zur letzten Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns erheben kann.

Wenn selbst philosophisch Gebildete sich dazu herablassen, auf den Wechsel der kritischen Principien, Hypothesen u. s. w. hinzuweisen, als bedürfe es nur dieses Fingerzeiges, um die Sache der Kritik von vornherein als bloßes Spiel der Willkühr kenntlich zu machen, so sollten sie sich doch dessen erinnern, welcher Standpunct des Bewußtseyns es ist, der mit demselben

Troste die Philosophie sich vom Leibe hält. Auch die Kritik hat ein vernünftiges Ziel, dessen geheime Kraft ihre geschichtliche Bewegung und Entwicklung, mochte dieselbe scheinbar noch so ungeregelt und verwirrt seyn, bestimmte und regelte. Das war von Anfang an das Ziel, dem die Kritik zustrebte, daß sie in den Evangelien die Spur des Selbstbewußtseyns finden wollte, und die Hypothesen, die sie bis jetzt erzeugt hat, unterscheiden sich nur danach, je nachdem sie den Antheil des Selbstbewußtseyns an der Abfassung der Evangelien mehr oder weniger beschränken, nämlich den Inhalt mehr oder weniger, sey es durch ein Urevangelium oder durch die Tradition oder durch die mündlichen Berichte eines Augenzeugen, gegeben werden lassen. Am Schluß der Entwicklung werden die positiven oder mysteriösen Schranken, welche den Inhalt und das Selbstbewußtseyn trennen sollten, zusammenfallen und das Getrennte wird sich vereinigen.

Es könnte noch seyn, daß Mancher eine Beachtung der äußeren Zeugnisse für den frühen Ursprung der Evangelien vermissen wird. Alles zu seiner Zeit! Am Schluß der Untersuchung werden wir eine Geschichte der Evangelien geben, nämlich die geschichtlichen Voraussetzungen, unter welchen, die Umgebung, in welcher die Evangelien entstanden sind, zu bestimmen versuchen, und wenn wir dann die Schicksale kennen lernen, welche die Evangelien in den ersten Jahrhunderten der Kirche erlebt haben, so dächten wir, kommen jene Zeugnisse früh genug oder vielmehr, wo der Ort dafür da ist, zur Sprache. Es wäre in der That Etwas unhöflich gegen die Evangelien gehandelt, wenn wir sie nach ihrem Paß fragen wollten, ehe wir ihre Bekanntschaft gemacht und ihren innern Charakter kennen gelernt haben*).

*) Ich schäme mich fast: ich schäme mich sogar, es in einer Anmerkung in einer Vorrede zu sagen. Es gibt einen Stolz, der sittliche Pflicht ist. Aber es gibt auch schwache Freunde der Wahrheit, zu denen ein schwaches Wort gesprochen werden kann. Gegen sie wird man selber

Ein gewisser Standpunct, den Jedermann kennt, da er der ausgebreitetste ist, im Besitz der äußern Herrschaft steht und die

---

schwach. Ich will hiemit weiter Nichts gesagt haben, als daß ich wünsche und darum bitte, über das Resultat meines Buches möge man erst urtheilen, wenn ich es selbst ausgesprochen — nämlich entwickelt, herbeigeführt und damit bewiesen habe. Das weiß ich, der Apologet wird meine Bitte nicht erfüllen, aber ich habe das volle Recht mir dazu erworben, daß ich ihm sagen darf: wenn er gegen mich spricht, muß er es mit derselben Gründlichkeit thun, mit der ich seine Kategorieen — und was für Mühe und Geduld erforderte das! — untersucht und geprüft habe. Die apologetische Richtung, ihre Vertreter und die Staatsgewalt, die ihre Richtung begünstigt und in ihrem Sinne die philosophische Kritik zum langsamen Tode verdammt hat, haben mir — ich weiß nicht, für wie lange Zeit — jene äußere Lebensruhe versagt, welcher der Schriftsteller sich erfreuen muß, wenn er das Glück haben soll, daß er den ersten Band seines Werkes im Pulte zurückbehalten kann, bis er das Resultat zugleich mit dem letzten Bande dem öffentlichen Urtheile übergibt. Aber dieser fürchterliche Druck — in einer Anmerkung darf ich es sagen — hat mich gestählt und ich hoffe, der wohlwollende Kritiker wird auch im Anfange des Buches schon sehen, daß die Fäden festgehalten werden und das Gewebe am Ende schon fertig werden wird. Im Uebrigen bitte ich um Geduld! Scheinen im Anfange Widersprüche hervorzutreten — es wäre aber eine schlechte Arbeit, die sich nicht durch innere, lebendige Widersprüche hindurch bewegte —: am Ende werden sie ihre Lösung finden. Wenn die Negation auch in diesem Bande noch zu kühn und weitgreifend erscheinen möchte, so erinnern wir daran, daß das wahrhaft Positive erst dann geboren werden kann, wenn die Negation ernstlich und allgemein war. Das Positive, das als solches vorausgesetzt war, ist schon dadurch beschränkt. Bleibt in der Gährung, wenn das Weizenkorn verwes't, ein Atom fest und trocken? Die Verwesung des Buchstabens kann sich aber auch nur vollenden, wenn er vom Geist, der seiner Sache sicher ist, in Fluß und Bewegung gesetzt wird und wenn diese Bewegung an sich schon von dem Gehalt, welcher aus der Verwesung hervorgeht, geleitet und bewirkt wird. Wie kann wohl die Kritik soweit gehen, daß sie alles Positive verzehrt und endlich sogar die zweitausendjährige Vorstellung von den messianischen Erwartungen der Juden zu nichte macht, wenn sie nicht gewiß ist, durch ihre Dialektik zu einer Anschauung der Persönlichkeit Jesu und zu einer Einsicht in die Kraft des christlichen Princips zu kommen, welche bisher noch nicht vorhanden war? Am Ende wird sich zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische Kraft Jesu und seines Princips lehren wird.

herrlich schöne richtige Mitte zwischen den Extremen einnimmt, erschöpft sich in Weissagungen von dem, was da kommen soll. Es ist auf ihm eine stehende Redensart, daß unsre Zeit den Jahren vor der Reformation gleicht und „zu den Epochen gehört, welche durch Auflösung und Krisis eine neue Schöpfung vorbereiten.“ Es ist wahr, daß unsre Zeit bereits unter der Herrschaft eines neuen Gestirns steht, welches gefunden und in seinem Gesetz erkannt seyn will; aber „wahr und schade“ ist es, daß auf jenem Standpuncte noch Nichts hervorgebracht ist, was dem Vorboten einer neuen Zeit ähnlich sähe. Der apologetische Standpunct weissagt nur, weil er sein Ende ahnt; aber schaffen kann er nicht, also auch nicht auflösen.

Durchackern wir aber nur mit der Kritik den Boden der Geschichte: aus den Furchen wird der frische Lebensduft aufsteigen und der alte Boden, der lange genug brach gelegen hat, wird neue Zeugungskraft entwickeln. Hat uns nur erst die Kritik wieder reines Herzens und frei und sittlich gemacht: so wird das Neue nicht mehr fern seyn. Aber wollen wir denn mehr? Bedarf es dann nicht nur der Entwicklung des befreiten Selbstbewußtseyns?

Im März 1841.

Der Verfasser.

Erster Abschnitt.

Die Geburt und Kindheit Jesu.

---

§ 1.

Die Abstammung Jesu von David.

Nachdem die neueren Begründer der biblischen Kritik die Frage, warum Marcus Nichts von der Geburt und Kindheit Jesu, Nichts sogar von seiner davidischen Abstammung berichte, vergeblich in der Weise zu beantworten gesucht haben, daß sie den Grund dieser „Auslassung" in dem subjectiven Zwecke des Evangelisten und in den Wünschen seiner Leser finden zu können meinten*), dürfen wir es, nach den letzten Fortschritten der Kritik wagen, den objectiven Grund jener vermeintlichen Auslassung sogleich im Anfange unserer Abhandlung auszusprechen.

Als eine „Auslassung" betrachtete man jenen Umstand, daß Marcus Nichts von der Geburt Jesu berichtet, weil man entweder — auf dem ältern orthodoxen Standpuncte —, was die beiden andern Synoptiker von der Geburt und Kindheit Jesu erzählen, als geschichtlich, als allgemein bekannt, somit als eine Sache betrachtete, die auch dem zweiten Synoptiker nicht habe verborgen bleiben können; oder weil man von der Voraussetzung ausging, Marcus habe die Schriften des Lukas und Matthäus vor sich gehabt, aus ihnen sein eigenes Evangelium gezogen,

---

*) Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Marcus. 1825. p. 32—36.

also nur aus besonderen Gründen das Evangelium von der Kindheit des Erlösers auslassen können. Wenn er es aber ausließ, weil es allgemein bekannt war, so hätte er vielmehr gar Nichts schreiben dürfen; denn war die wunderbare Geburt des Herrn mit allen ihren Umständen und ihren nächsten Folgen der Gemeinde zu der Zeit, als Marcus schrieb, so sehr bekannt, daß sie gar nicht erwähnt zu werden brauchte, so wird die öffentliche Wirksamkeit Jesu nicht weniger allgemein bekannt gewesen seyn und derselbe Grund, welcher die Darstellung der Vorgeschichte, die ihrer ganzen Natur nach unbekannter hätte seyn müssen, überflüssig machte, hätte noch viel mehr den Bericht von der öffentlichen Thätigkeit Jesu als ein unnöthiges Werk erscheinen lassen müssen. Die Annahme, nur für Judenchristen hätte die Genealogie und der Bericht von der wunderbaren Geburt Jesu Bedeutung haben können, Marcus aber habe für Heidenchristen geschrieben, denen eben dasselbe, was für Juden einen hohen Werth hatte, vielmehr Anstoß geben mußte — diese Annahme übersieht, daß in diesem Falle ein Schriftsteller, der seine Leser kannte und nach ihrem Geschmacke sein Werk einrichten wollte, gerade sehr mit Unrecht zurückhaltend und sparsam gewesen wäre. Nach ihrer früheren Anschauung, wonach sie an Genealogieen ihrer Götter und Heroen, sowie an Nachrichten von der wunderbaren Geburt großer Männer gewöhnt waren, hätten Heidenchristen im Gegentheil sehr gern die Genealogie des Heilandes kennen gelernt und die allergrößesten Wunder, unter denen seine Erzeugung geschah, die seine Geburt begleiteten und seine erste Kindheit verherrlichten, hätten für sie nichts Befremdendes haben können. Daß es sogar der Geist des Heidenthumes war, der die Keime der Anschauung von der wunderbaren Erzeugung des Messias, die im Judenthume verborgen lagen, zur Entwickelung brachte, daß erst in der Anschauung von dem Gottgezeugten das Heidenthum und Judenthum sich versöhnten und ihre entgegengesetzten Religions-Principien ausgeglichen fanden, wollen wir hier noch nicht einmal erwähnen. In der letzten Verlegenheit sagt man endlich, Marcus habe „nur das öffentliche Leben Jesu darstellen wollen", d. h. man vergißt, daß es eben die Frage war, weshalb er seiner Arbeit nur diesen beschränkten

Umfang gab, man beweist, daß unter den gewöhnlichen Voraussetzungen die Frage unbeantwortlich ist, und hilft sich nun mit jener Vermessenheit der Verzweiflung, welche die Frage nach dem Warum? durch den Satz: weil es eben so ist, am angemessensten beantwortet zu haben meint.

Gegen diese Vermessenheit geben uns, wie gesagt, die tiefgehenden Untersuchungen, welche uns die letzte Zeit geschenkt hat, das Recht, von vorn herein sogleich die Sache umzukehren, nämlich in ihre richtige Stellung zurückzuführen. Marcus hat die Darstellung der evangelischen Geschichte nicht in dem Sinne abgekürzt, als habe er einen wesentlichen Bestandtheil derselben, der in der Erinnerung der Gemeinde lebte, nicht in sein Werk aufgenommen, er hat auch in dem Sinne Nichts ausgelassen, als habe er die Schriften seiner Vorgänger nur theilweise benutzt. Aus den Evangelien des Lukas und Matthäus konnte er Nichts auslassen, weil er sie nicht kannte, weil sie vor der Zeit, da er seine Darstellung der evangelischen Geschichte versuchte, noch gar nicht existirten, und von der davidischen Abstammung und wunderbaren Geburt Jesu konnte er nur deshalb Nichts berichten, weil die Gemeinde davon noch Nichts wußte oder — um es vorsichtiger auszudrücken — weil die Keime dieser Anschauung in dem Bewußtseyn der Gemeinde noch nicht so weit gereift waren und noch nicht jenen Bildungstrieb erhalten hatten, daß sie in dem Geiste des Künstlers und Schriftstellers sich zu einem Gebilde hätten entwickeln können, das wir erst in den Schriften der beiden andern Synoptiker finden.

Wir dürften so sprechen, aber wir wollen nicht: wir werden beweisen. Indem wir mit den Genealogieen anfangen, werden wir den Beweis führen, daß Marcus nach der Anlage seiner Schrift an eine davidische Abstammung Jesu in dem Sinne wie seine beiden Nachfolger noch nicht dachte, daß er daran noch nicht denken konnte, und vollenden werden wir den Beweis, indem wir zeigen, wie die genealogischen Nachrichten des ersten und dritten Evangelium entstanden sind.

Wer die Behauptung aufstellt, ein Schriftsteller habe das Werk eines Andern abgekürzt wiedergegeben und zwar so, daß er

dem Ganzen einen Theil seines Organismus entzogen, also nicht nur verkürzt, sondern „ausgelassen" habe, der hat sich dadurch zu dem Beweise verpflichtet, daß die kürzere Schrift an einem unverkennbaren Mangel leide. Denn ist das Ausgelassene ein wesentlicher Bestandtheil des ursprünglichen Ganzen — und die Nachricht von der davidischen Abstammung Jesu werden wir doch nicht als etwas Unwesentliches betrachten sollen —, so wird es nicht atomistisch für sich gestanden haben, sondern seiner ersten Stellung nach zur Erklärung des Ganzen dienen und manches Einzelne wird unverständlich seyn, wenn dasjenige, wodurch es erklärt und motivirt wird, ausgelassen ist. Ein Mangel dieser Art ist durch das Fehlen der Genealogie in der Schrift des Marcus nicht im Mindesten verursacht. Denn während im Evangelium des Matthäus Jesus so oft als Sohn David's angerufen wird, daß es unverkennbar ist, wie die Anschauung von der davidischen Abstammung desselben den Evangelisten beherrscht *) und der Schriftsteller im Eingange seines Werks (Matth. 1, 1.) den Herrn nicht umsonst als Sohn David's bezeichnet haben will, läßt Marcus nur Einmal, nämlich vom Blinden zu Jericho den Herrn als Sohn David's anrufen (Marc. 10, 47.). Wollte man nun dennoch darauf bestehen, daß Marcus einen Auszug aus der Schrift des Matthäus geliefert habe, so müßte man sagen, er habe sehr geschickt gearbeitet, nämlich mit Einer Ausnahme alle Stellen, welche die Genealogie voraussetzen, so umgeändert, daß die ausgelassene Voraussetzung nicht mehr vermißt wird.

Allein die Sache ist nicht nur die, daß die vermeintliche Auslassung in der Schrift des Marcus so consequent durchgeführt ist, daß alle Widersprüche, die durch sie möglicherweise, ja sehr leicht verursacht werden konnten, vermieden sind, sondern dieser Mangel schlägt unmittelbar in einen außerordentlichen Vorzug um und das erste Evangelium fällt nun vielmehr in einen unheilbaren Widerspruch.

Beidemale, wenn Jesus im ersten Evangelium (C. 9, 27.

*) Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 31. 21, 9.

20, 31.) von zwei Blinden, ebenso, wenn er von dem canaanitischen Weibe als Sohn David's angerufen wird (C. 15, 22.), beweist schon der Umstand, daß es in der Erwartung einer wunderbaren Heilung geschieht, daß der Evangelist in diesem Ausruf den Herrn nicht nur in dem empirisch-genealogischen Sinne als Sohn David's, sondern zugleich als den Messias anerkannt wissen will. So vermuthet auch das Volk, als es so eben Zeuge eines auffallenden Wunders gewesen war, Jesus möge vielleicht der Sohn David's, nämlich der Messias seyn (Matth. 12, 23.), und damit über die Ansicht des Evangelisten ja kein Zweifel zurückbleibe, muß endlich (C. 21, 9.) das Volk, als es den erwarteten Messias in die Hauptstadt feierlich geleitet, ihm Hosianna dem Sohne David's zurufen. Und doch wußten die Jünger, als sie ihr Meister kurz vor dem Aufbruche aus Galiläa fragte, was die Leute von ihm meinten, gar Nichts davon zu sagen, daß ihn Einige für den Sohn David's, den Messias hielten (Matth. 16, 14.).

Von diesem Widerspruche hat sich Marcus frei erhalten. Auch nach seinem Berichte wissen die Jünger, als sie der Herr am Ende seiner Laufbahn nach der Meinung der Leute fragte (C. 8, 28.), von keiner Volksparthei *), die ihn als Messias anerkannte — aber nach seinem Berichte verhält es sich auch wirklich so, wie die Jünger sagen, da nie vorher Jesus als Messias oder Sohn David's von dem Volke angesehen ist. Will man nun noch die Behauptung wagen, Marcus habe es, als er das erste Evangelium benutzte, zufällig so getroffen oder vermittelst verständiger Reflexion erreicht, daß seine Arbeit nicht in jenen Widerspruch fiel? Oder ist nicht vielmehr das Geständniß nicht mehr zu umgehen, daß der erste Evangelist in ein Werk, dessen Anlage eine ganz andere war, dessen Knotenpunct er (Matth. 16, 14.) noch unversehrt gelassen hat und welches die Anerkennung Jesu als des Messias nur allmählig und zwar erst kurz vor

*) Was es mit den Dämonischen, die Jesum als Sohn Gottes „kennen" (Marc. 1, 24. 34. 3, 11.), die aber wohl Niemand eine Volksparthei nennen wird, für eine Bewandtniß habe, davon später.

der Leidenszeit selbst im engeren Kreise der Jünger sich vollenden ließ, fremdartige Elemente geschoben hat? Daß er die erst später in den Vordergrund getretene Anschauung von Jesus als dem Sohne David's auch überall in den Vordergrund seines Berichts gestellt und dadurch jene Verwirrung verursacht hat?

Das könnte man zwar auch einen Widerspruch nennen, wenn im zweiten Evangelinm, nachdem doch kurz vorher die Jünger bekannt hatten, Niemand im Volke vermuthe in ihrem Meister den Messias, nun auf der Reise nach Jerusalem von dem Blinden zu Jericho Jesus auf einmal als Sohn David's um Hilfe gebeten wird und wenn ihn das Volk beim Einzuge in Jerusalem als den begrüßt, der im Namen des Herrn kommt. Allein dieser Widerspruch — und es ist wirklich einer — wird nicht durch Etwas, das jener Aussage der Jünger vorangeht, sondern ihr folgt, herbeigeführt und mit dem, was von der früheren Stellung Jesu im Volke berichtet war, bleibt diese Aussage immer noch in ihrem Einklang. Wie es sich reimen lasse, daß Jesus, so lange er in Galiläa wirkte, nie als Messias anerkannt sey und nun auf einmal beim Einzuge in die Hauptstadt das Volk ihn als den Verheißenen begrüßt, diese Frage wird uns erst später beschäftigen; für jetzt begnügen wir uns mit der Einsicht, daß die wiederholte Anerkennung Jesu als des Messias und Sohnes David's während seines Aufenthaltes in Galiläa im Bericht des Matthäus die spätere Zuthat zu einem älteren ganz anders angelegten Typus ist, daß dieser Typus im Werke des Marcus rein erhalten ist und wir fügen nur noch die Bemerkung hinzu, daß in dem letzteren Werke der Blinde von Jericho mit seinem gläubigen Zurufe von dem schriftstellerischen Pragmatismus als Vorposten vor die begeisterte Schaar, die den Herrn in Jerusalem empfängt, vorgeschoben ist. Zu guter Letzt sollte der Herr von einem gläubigen Volke empfangen werden: da war es passend, daß ihm vorher ein Vorbote des reifenden Glaubens begegnete.

Das einzigemal, wo Marcus die gläubige Begrüßung Jesu als des Sohnes David's kennt, denkt er nicht daran, daß Jesus noch in einem andern Sinne, als weil er der Messias und der Träger der dem David verheißenen Gnaden sey, der Sohn Da-

vid's seyn könne. Der Blinde, der bei Jericho am Wege sitzt, hört, daß Jesus von Nazareth (Marc. 10, 47.) es sey, der unter dem Geleite der Menge vorbei komme, und ruft ihn nun sogleich als Sohn David's um Hilfe an. Aber versteht es sich denn so leicht von selbst, daß ein Mann, der den Eindruck des Messias macht und von dem sonst weiter Nichts bekannt ist, als daß er in Nazareth zu Hause sey, im genealogischen Sinne ein Sohn David's sey? Kann ein Schriftsteller, der Nichts in dieser Beziehung berichtet hat, als daß Nazareth die Heimath Jesu sey, so verstanden seyn wollen, daß man das einzige mal, wo er jene Begrüßung einflicht, daß man zumal, wenn er in Einem Athem Jesum zugleich als Nazaräer einführt, an eine leibliche Abstammung Jesu von David denken soll? Nein! denn in diesem Falle würde er es wenigstens wie Matthäus machen und nur das sagen, daß der Blinde hörte, „Jesus" komme des Weges (Matth. 20, 30.). Ferner: wüßte Marcus von einer davidischen Abstammung Jesu, er würde beim Einzuge des Herrn in Jerusalem das Volk gewiß nicht David's so erwähnen lassen, daß es ihn seinen gemeinsamen Vater nennt (Marc. 11, 10.), er würde das Volk nicht das Königreich seines Vaters David, das nun in demjenigen, der im Namen des Herrn kommt, erschienen sey, begrüßen lassen, er würde also Jesum nicht nur in der Weise mit David in Zusammenhang bringen, daß in ihm das Reich des Königs komme, der im geistigen Sinne der Vater des ganzen Volkes sey. Er würde es wieder wie Matthäus machen, der Jesum als Sohn David's in Jerusalem einziehen läßt.

Marcus hat aber jeden Gedanken an eine leibliche Abstammung Jesu von David auch noch ausdrücklich genug ausgeschlossen. Die Frage: wie sagen die Schriftgelehrten, daß Christus der Sohn David's sey, und der Beweis, daß diese Annahme von einer unauflöslichen Schwierigkeit gedrückt werde (Marc. 12, 35.), mag nun von Jesus selbst aufgestellt oder später erst gebildet seyn, das macht keinen Unterschied. In jedem Falle ist Frage und Antwort aus einer Collision hervorgegangen, in welcher die Forderung, der Messias müsse Sohn David's seyn, und der Um-

stand, daß Niemand von Jesus Etwas wußte, was auf die Annahme einer solchen Abstammung führte, sich gegenübertraten und jene Forderung in ihrer strengen Fassung als unberechtigt zurückgeschlagen werden sollte. Hat Jesus die Frage aufgestellt, so war er nicht leiblicher Nachkomme David's; ist sie später gebildet, so dachte damals, als sie sich bildete, Niemand daran, daß Jesus im leiblichen Sinne Sohn David's seyn könne. Man muß sich schlecht auf die Natur des religiösen Bewußtseyns verstehen, wenn man das Gegentheil annehmen und nun meinen wollte, die Gemeinde habe sich an der Schwierigkeit erfreut, welche ihrem Glauben an die davidische Abstammung Jesu entgegensteht. Das religiöse Bewußtseyn liebt es nicht, Widersprüche, die es selbst in sich trägt, mit Fleiß hervorzusuchen und in ihrer Schroffheit hinzustellen, es sucht sie vielmehr irgendwie, es mag gelingen oder nicht, zu vermitteln.

Matthäus hat jene Frage Jesu in seiner Schrift auch aufbewahrt, aber im Widerspruch mit seinen andern Voraussetzungen. Bei ihm sollte sie fehlen, während sie nur in der Schrift des Marcus ihren wahren Zusammenhang hat. Als Matthäus die Frage aufnahm, war er durch einen Typus bestimmt, dem die Genealogie Jesu, die er hinzufügte, und die Voraussetzung der davidischen Abstammung Jesu schlechthin fremd war.

Wenn es nun in der Schrift des Matthäus mit der Annahme des davidischen Geschlechts Jesu Ernst geworden ist — und das ist doch voller Ernst zu nennen, wenn Jesus im Anfange dieser Schrift als Sohn David's und Abraham's eingeführt und durch eine Genealogie die Richtigkeit dieser Benennung bewiesen wird — so fällt Matthäus wieder in einen neuen Widerspruch, — ein Schicksal, das ihm mit Lukas gemeinsam ist. Er theilt wie dieser ein Geschlechtsregister mit, welches Jesum als Sohn David's beweist, er führt wie dieser die Linie, die Jesum mit David verbindet, durch Joseph und Beide berichten gleichwohl, daß Joseph keineswegs der Vater des Messias gewesen sey, daß Maria vielmehr in übernatürlicher Weise den Keim des göttlichen Kindes empfangen habe. Beide Evangelisten hatten aber auch, sobald sie an den kritischen Punct kamen, recht wohl das Bewußt-

seyn, daß sie widersprechende Elemente verbänden und sie suchen nun den Widerspruch, so weit es ihnen möglich war, zu beseitigen oder vielmehr ihn zu vertuschen, da sie beide feindliche Elemente durchaus noch beibehalten wollen. Sie werden zwar von beiden Elementen beherrscht, aber in demselben Augenblick doch nicht in gleicher Weise und es ist leicht anzugeben, welches von beiden in ihrem Bewußtseyn über das andere die Oberhand hat: es ist dasjenige, welches sich frei für sich entwickelt, welches von dem andern keinen störenden Eingriff in seine Darstellung duldet, welches im Gegentheil, sobald es mit dem andern in Berührung tritt, dasselbe beschränkt oder — für uns, die wir die Sache ernster nehmen und am Doketischen uns nicht mehr genügen lassen — vernichtet. So sagt nun Matthäus (1, 16.), wenn er in dem Geschlechtsregister von Joseph zu Jesus übergehen will, nicht mehr, wie er bis dahin bei dem Uebergange vom Vater zum Sohn sich ausdrückte, daß Joseph Jesum „zeugte" und als der Vater des Verheißenen diesen mit dem Hause David's verbinde, sondern er nennt ihn nur den Mann der Maria, von welcher Jesus der Christus geboren wurde. Bei Lukas tritt der Widerspruch noch greller hervor, wenn die Genealogie mit den Worten anfängt: Jesus „war", „wie er dafür galt", der Sohn Joseph's (Luk. 3, 23.). Daß er es wirklich war und daß er nur nach einer falschen Volksansicht dafür galt, beides steht hier unmittelbar nebeneinander, d. h. eine Bestimmung hebt die andere auf. Ursprünglich konnte aber Niemand in der christlichen Gemeinde eine Genealogie, falls sie sich bereits vorfand, seiner Aufmerksamkeit für werth halten, oder eine solche zusammensetzen, um die davidische Abstammung Jesu zu beweisen, Niemand konnte auch nur im entferntesten daran denken, die Geschlechtslinie, welche den Gesalbten mit David verbinde, durch Joseph hindurchzuführen, wenn es nicht die allgemeine Ueberzeugung war, daß dieser der wirkliche Vater Jesu sey. Ursprünglich mußte daher die Genealogie darauf angelegt seyn, Jesum den wirklichen Sohn Joseph's als Davididen zu legitimiren, und erst ein späteres Interesse, welches mit der Anschauung von der übernatürlichen Erzeugung des Messias entstand, — konnte die Anlage der Genealogie verändern.

Es gibt noch rücksichtslose Heroen, die es nach den Untersuchungen der neueren Kritik wagen, dem Lukas die Absicht zuzuschreiben, er wolle den Stammbaum der Maria geben*). Gegen die Angriffe der Apologetik schien Matthäus zu sicher, da er den Uebergang zu Joseph mit den Worten macht: Jacob zeugte den Joseph, also Joseph als wirklichen Sohn, nicht nur als Schwiegersohn des Jacob einführt und außerdem, obwohl dieß der Apologetik entgehen konnte, den Engel des Herrn in dem ersten Traume, in dem er Joseph erschien, diesen als Sohn David's anreden läßt. Es war schon Unrecht, wenn die Apologetik meinte, Lukas führe den Joseph weniger direct in das Geschlechtsregister ein; aber ein Evangelium, welches wie das dritte ausdrücklich nur von Joseph sagt, daß er aus dem Hause und Geschlecht David's sey (Luk. 2, 4.), welches von der Maria Nichts weiter sagt, als daß sie eine Verwandte der Priesterfrau Elisabeth sey (C. 1, 36.), also den Schein stehen läßt, als gehöre sie zum Geschlechte Aaron's**), ein Evangelium, welches so sehr des Scheines verdächtig ist, als wolle es den Messias in eine Familie einfügen, in welcher sich das königliche und priesterliche Geschlecht vereinigt haben — ein solches Evangelium kann nicht im Geringsten die Absicht haben, den Stammbaum der Maria zu geben, wenn es das Geschlecht Jesu durch Joseph hindurch auf David zurückführt.

Es ist also gewiß, daß nach der Zeit, als Marcus schrieb, die von den Propheten entlehnte und auf Jesum übertragene ideale Anschauung, daß der Messias David's Sohn sey, in den

---

*) Wie z. B. Lange, über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, 1836. p. 56. Die Natur dieser Art von Heroismus werden wir sich noch weiter entwickeln sehen.

**) Elisabeth ist nach Luk. 1, 5 „von den Töchtern Aaron's eine." Man muß sich also sehr wundern, wenn Neander (L. J. Ch. p. 17.), um den gefährlichen Folgen jener Notiz wie der Verwandtschaft beider Frauen zu entgehen, sich darauf beruft, daß „die dem levitischen Stamme angehörenden keineswegs nur aus diesem zu heirathen verpflichtet waren," und es nun für möglich hält, daß „auch die Elisabeth wohl dem Stamme Juda's entsprossen seyn konnte"!

Gedanken auch der wirklichen empirischen Abstammung Jesu von David umgewandelt wurde und so sehr in der christlichen Gemeinde Gewalt erhielt, daß sie auch in ihrer Umwandlung zu einer historischen Notiz sich noch behauptete, als der Ursprung der Persönlichkeit Jesu ganz anders erklärt wurde. Die Form der Anschauung, die wir bei Marcus finden, knüpfte nur in idealer Weise an die alttestamentlichen Verheißungen an, um den innern Zusammenhang des Erschienenen mit der früheren Offenbarung des göttlichen Rathschlusses sich zu vergegenwärtigen, aus dieser innern Welt des Selbstbewußtseyns kehrte sich aber allmählig der Gedanke in die empirische Ausbreitung der Geschichte um und suchte sich nun auch in dieser eine Brücke zu bilden, welche die Gegenwart des Heiles mit der Vergangenheit verband *).

---

*) Stellt man die Frage, ob in diesem Proceß eine Vorstellung mitwirkte, die unter den Juden allgemein verbreitet war, so suche man die Antwort nur ja nicht in Bertholdt's Christologie und in ähnlichen Büchern, welche uns so genau von der messianischen Dogmatik der Juden zur Zeit Jesu zu unterrichten wissen. Dieses Phantom der Unkritik, welches nun lange genug Weise und Thoren geschreckt und ergötzt hat, ist eben Nichts als ein Phantom. Aber steht es denn nicht geschrieben, daß Jesus fragte (Marc. 12, 35.): wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias Sohn David's sey? Ist in dieser Frage nicht der Beweis enthalten, daß allerdings unter den jüdischen Schriftgelehrten die Meinung herrschte, der Messias müsse leiblich von David abstammen? Durchaus nicht! Die Frage: πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ist ein Erzeugniß des Pragmatismus, wie die Frage der Jünger (Marc. 9, 11.): „was sagen die Schriftgelehrten, daß Elias zuerst kommen muß?" (ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς). Jesus ist es erst, der die Bemerkung machte, daß im Täufer der Elias, von welchem der Prophet spricht, erschienen sey, und die Frage der Jünger ist nur gemacht, um diese Erklärung Jesu einzuleiten. Wie hier die Schriftgelehrten nur vom Pragmatismus des Geschichtschreibers auf den Katheder der messianischen Dogmatik gesetzt sind, so haben sie ihre Lehrstelle auch Marc. 12, 35 demselben zu verdanken. Zwar könnte man sagen, wenn gefragt wird: „wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias der Sohn David's ist", so verhalte sich die Sache ganz anders, denn die Polemik gegen die Forderung, daß Jesus als Messias der Sohn David's seyn mußte, könne doch nur Sinn haben und hätte überhaupt nur entstehen können, wenn es wirklich jüdische Ansicht war, daß der Messias von David abstammen müsse. Jesus also oder die Gemeinde, je nachdem der

Der Ernst war unerbittlich streng geworden, als Lukas und Matthäus ihre Schriften abfaßten. Der Gemahl der Maria, — Marcus weiß noch nicht, daß er Joseph heißt — Joseph ist zu einem Sohn David's geworden und ererbt als solcher denselben Titel auf seinen Sohn, der ihn zu jener hohen Bedeutung

Ursprung jener Frage erklärt wird, müßten wirklich mit einer Schwierigkeit zu kämpfen gehabt haben, welche aus dem Conflict seiner nichtdavidischen Abstammung und der jüdischen Forderung, der Messias müsse David's Nachkomme seyn, entstanden war. Allein so nothwendig, wie es scheint, ist die frühe geschichtliche Existenz dieser jüdischen Forderung nicht. Die wörtliche Uebereinstimmung der Frage Jesu und der Jünger: „wie sagen die Schriftgelehrten", die Gewißheit, daß die Frage der Jünger in Bezug auf die Lehre der Schriftgelehrten über die Ankunft des Elias rein und allein dem Pragmatismus des Schriftstellers angehört, macht auch die Frage Jesu über die Vorstellung der Schriftgelehrten vom Davididen des spätern Ursprungs dringend verdächtig. Aber es bleibt nun doch wenigstens der Kampf und die Polemik gegen die Forderung, der Messias müsse von David abstammen. Wo ist diese Forderung zu Hause, wann ist sie aufgestellt? Wir dürfen es jetzt schon sagen: zu Lebzeiten Jesu nicht. Marcus selbst weiß noch Nichts davon, daß das Volk vom Messias verlangte, er müsse ein Davidide seyn, beim Einzuge in Jerusalem wird Jesus nicht als Sohn David's begrüßt: wie konnte aber Marcus diese Vorstellung in seiner Schrift so sehr zurücktreten lassen, wenn sie überhaupt zu der Zeit, als er schrieb, schon zu Ansehn gekommen war? Ein Blick auf die Schrift des Matthäus lehrt ja vielmehr, wie diese Vorstellung, sobald sie Einmal nur entstanden war, selbst für einen Schriftsteller, der ganz andere Voraussetzungen hatte, wichtig wurde. Marcus schrieb also in einer Zeit, wo die ideale Anschauung der Propheten vom Sprosse David's auf Jesum erst übertragen wurde und zwar als ideale übertragen wurde. Diese Anschauung der Propheten wurde jetzt erst in das Bild des Messias verwebt: wie konnte also Jesus gegen eine Vorstellung kämpfen, welche zu seiner Zeit noch nicht einmal in ihrem idealen Keime Bedeutung erhalten hatte, geschweige denn zu einem positiven Dogma geworden war? Wer hat denn nun aber die Forderung aufgestellt, deren Unzulässigkeit der Herr in der Schrift des Marcus beweist? Kein Anderer als Marcus selbst. Er hat noch das Bewußtseyn von der idealen Bedeutung der Combination, die er vielleicht selbstständig, ohne zu wissen, daß sie auch von Andern schon gemacht sey, bewerkstelligt hatte, und er benutzt nun einen Psalmspruch, der schon allgemein als Weissagung vom Messias galt, um daraus zu beweisen, daß die Bezeichnung Jesu als des Sohnes David's nur als ideale zu fassen sey.

erheben sollte, die er in den Weissagungen des A. T. hat. Lukas und Matthäus können nicht mehr anders: sie müssen die Genealogieen mittheilen, sie müssen, obwohl sie die Stellung derselben zu Jesus von Grund aus verändern müssen, dennoch dabei bleiben und die Genealogie durch Joseph hindurchführen, sie müssen endlich die letzte Consequenz ziehen und Jesum zu Bethlehem geboren seyn lassen, damit alle Attribute des verheißenen Davididen in ihm erfüllt seyen. Lukas, der sich dadurch als den früheren beweist, muß noch die davidische Abkunft Joseph's benutzen und einen spätern Census in eine frühere Zeit verlegen, er muß also die stärksten Gewaltmittel anwenden, um Joseph mit seiner schwangern Frau nach Bethlehem zu führen und den Davididen in der Wiege seines Geschlechts geboren werden zu lassen. Er hat seinem Nachfolger Matthäus viele Mühe erspart und es diesem möglich gemacht, ohne Weiteres Bethlehem als Geburtsort Jesu (C. 2, 1.) vorauszusetzen und die Nothwendigkeit, daß der Messias in diesem Flecken geboren werden müsse, nur aus der Weissagung des Micha zu beweisen. Welche Widersprüche! Lukas und Matthäus sind nicht nur von der Anschauung der davidischen Abstammung Jesu gefangen genommen, sondern sie arbeiten sie noch weiter aus, indem sie die prophetische Geographie in sie noch hineinziehen, und das thun sie in demselben Augenblicke, wo sie die Geburt des Gottgezeugten berichten, der doch durch seine unendliche Würde über das Ceremoniell des jüdischen Haushaltes unendlich hätte hinaus seyn müssen. Sie beweisen damit, daß die genealogischen Arbeiten schon lange vor ihnen in der Gemeinde getrieben waren und das Resultat derselben allmächtig geworden war. Die beiden Synoptiker waren gefangen und die einzige Hilfe, die ihnen übrig geblieben war, bestand darin, daß sie die Genealogieen, wo sie von Joseph auf Jesus übergingen, etwas einknickten und die gerade Linie verbogen — so machte es Matthäus — oder wie Lukas zu einer bloßen Illusion herabsetzten. Wie konnten sie nun aber dennoch, obwohl die davidische Abstammung Jesu im Grunde zu etwas Doketischem geworden war, die Anschauung derselben mit der entgegengesetzten von der göttlichen Erzeugung Jesu in ihrem Bewußtseyn

verbinden? Man frage nur lieber die Kirche, wie sie achtzehn Jahrhunderte lang die davidische Abstammung ihres Stifters annehmen, also denselben Widerspruch, in den schon Lukas und Matthäus fielen, so lange Zeit ertragen konnte. In der Gewalt des Positiven und der Gewohnheit, in die es übergeht, liegt die Antwort. Die Annahme der davidischen Abstammung Jesu war für Lukas und Matthäus gegeben, sie war sogar genealogisch bewiesen, sie blieb wegen ihrer positiven Natur, selbst nachdem der Nerv des Beweises zerschnitten war, sie blieb, weil in ihr die Anschauung eines Zusammenhanges der christlichen Gemeinde mit ihren geschichtlichen Voraussetzungen enthalten war, sie blieb auch in der Kirche, weil der vorstellende Geist die Voraussetzungen seines Princips nicht in dem gesammten Geisterreich der Geschichte zu erkennen weiß, sondern sich an das Gängelband einer genealogischen Linie halten muß, sie blieb mit ihrem Widerspruche und spornte achtzehn Jahrhunderte lang die Geister zu unglücklichen Lösungsversuchen an, bis die Kritik kam, um durch die Einsicht in den Buchstaben und in die Natur des religiösen Bewußtseyns die Entstehung des Widerspruchs zu erklären, somit diesen zu lösen und sich dafür zum Danke den Vorwurf des irreligiösen Frevels zu verdienen.

Trotz dieser Aussicht auf eine Bezahlung mit Undank führen wir die Frage zu ihrem Abschluß und wenden wir uns noch zu der Untersuchung, wem die Genealogieen ihren Ursprung verdanken. Sind sie vielleicht von Lukas und Matthäus selbst verfaßt? Lukas hat die von ihm mitgetheilte nicht selbst zusammengesetzt, er hat sie vorgefunden. Der Grund? Ein Geschichtschreiber, der rein aus seiner Anschauung einen Theil seiner Darstellung bildet, wird sich über den Zweck dieses Products gewiß die klarste Rechenschaft geben können, er wird wissen, wo es hingehört, nämlich in den Zusammenhang, aus welchem es ihm mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit entsprungen ist, kurz er wird es nicht in eine Umgebung einzwängen, deren Zusammenhang er dadurch auf das gewaltsamste vernichtet. Lukas ist über den Theil seines Geschichtswerkes, wo eine Genealogie allein ihren Platz hätte, schon hinaus, er hat bereits die öffent-

liche Wirksamkeit des Täufers geschildert, er beschreibt endlich die Taufe Jesu mit ihrem Wunder und hier, indem er bemerkt, Jesus sey bei seinem Auftreten gegen dreißig Jahr alt gewesen, fügt er mit einem Participium (ὤν, indem er, wie man ihn dafür hielt, der Sohn Joseph's war) die Genealogie ein und reißt den folgenden Bericht von der Versuchung aus dem innern Zusammenhange, der ihn mit dem Berichte von der Taufe verbindet. Lukas hat die Genealogie noch nicht überwältigen und in sein Werk gehörig verarbeiten können: er hat sie vorgefunden und die ihr ursprünglich zu Grunde liegende Anschauung auch noch nicht wie Matthäus in sein Werk, soweit es am Evangelium des Marcus eine Parallele hat, aufgenommen, da er eben so wie Marcus nur den Blinden von Jericho Jesum als Sohn David's begrüßen läßt und hier sogar aus Marcus die Bemerkung beibehält (Luk. 18, 37.), daß der Blinde hörte, Jesus der Nazarener komme des Weges.

Der Schluß, also sey die von Lukas vorgefundene Genealogie wirklich ein ächtes Ueberbleibsel des jüdischen Alterthums, wäre etwas voreilig. Wenn Lukas sie nicht verfertigt hat, kann sie nicht ein Anderer vor ihm zusammengesetzt haben? Sobald man sich auf das Gerede von einer historischen Glaubwürdigkeit in diesem Falle einläßt, müßte man doch wohl vorher beweisen — was unmöglich ist — daß der Stammbaum einer Seitenlinie des davidischen Hauses unter allen Stürmen der Geschichte tausend Jahre hindurch fortgeführt sey und dann dürfte man nicht die Vergleichung mit dem Stammbaum, den Matthäus liefert, fürchten müssen. Lukas wie Matthäus, Beide geben den Stammbaum Joseph's, Beide wollen Recht haben, nur Einer kann Recht haben, aber wenn der Eine nicht als glaubwürdiger Zeuge angenommen wird, woher bekommt der Andere sein Vorrecht? Fällt der Eine — und Einer wenigstens müßte fallen — so steht auch der Andere nicht mehr. Man braucht aber die Stammtafel bei Lukas in der That nur etwas genauer, als man bisher pflegte, anzusehen, um zu bemerken, wie sie ängstlich und mit der Dürftigkeit der Namen, die gewöhnlich bei einem so beabsichtigten Werke eintritt, zusammengewürfelt ist. Wie oft kommt der Name

Matthat und Mattathias vor? Wie verdächtig ist es, wenn die Tafel (Luk. 3, 25.) Amos, Nahum aufzählt, und wie muß man sich wundern, daß nicht noch Einige von den Propheten kommen, zumal wenn man sieht, wie Vs. 29. 30 die Namen von vier Söhnen Jacob's hintereinander folgen?

Man kennt die torturartigen Hypothesen, die es erklären sollen, warum Lukas und Matthäus, obwohl doch jener durch eine Seitenlinie, dieser durch die herrschaftliche Linie das Geschlecht David's auf Joseph fortführt, nach der Proportion ihrer Tafeln dennoch ungefähr in derselben Entfernung in der Erwähnung Serubabel's und Salathiel's zusammentreffen. Wir bedürfen der Hypothesen nicht mehr, wären sie auch weniger gequält, wenn es so klar ist, daß die Genealogie bei Lukas freie Schöpfung ist, und wenn es sich einfach genug nachweisen läßt, woher auf einmal an jener Stelle Serubabel und Salathiel erscheinen. Das unbekannte Land, durch welches der tausendjährige Zug so fremder und nichtssagender Namen führt, wäre doch zu öde und wüstenartig gewesen und der Leser, der jenen Zug mitmachen sollte, hätte sich zu wenig orientiren oder erholen können, wenn nicht einmal ein Wegweiser oder eine Oase gekommen wäre. Da mußten einmal Namen von geschichtlichem Klange kommen, da tritt zu rechter Zeit Serubabel mit seinem Vater auf, damit doch der Leser erfahre, daß er jetzt in die Zeit des babylonischen Exils vorgerückt sey. Diese Nothwendigkeit eines Fingerzeiges, eines Ruhepunctes war in der That so dringend, der Verfasser so unbedingt zum Gehorsam gezwungen, daß er nicht an die Schwierigkeit dachte, wie denn nun Salathiel zu einem Vater und Serubabel zu einem Sohne zu stellen seyen, welche Beiden völlig unbekannt sind.

Matthäus verfährt geschickter, — wir werden ihn überhaupt als einen sinnigen, oft geistreichen Componisten kennen lernen, — aber er hatte auch den Vortheil, daß er durch die Schrift des Lukas daran gewöhnt war, die Genealogie als einen Bestandtheil des Evangelium zu betrachten. Er stellt die Genealogie, wo sie hin gehört — in den Anfang seines Werkes. Aber welche Genealogie? Auch eine ihm überlieferte? Oder eine von ihm ver-

fertigte? In vielen Zügen kann sich der Geist und die sinnige Reflexion des ersten Synoptikers nicht verläugnen.

Die Genealogie ist aus ihrer formlosen Ausdehnung, in der sie bei Lukas bis auf Gott den Vater Adam's fortgeführt ist, in engere Gränzen zurückgebracht, nämlich nur bis zu Abraham geführt: angemessen der Anschauung des Matthäus, der mit besonderer Vorliebe den alten Bund mit dem neuen in Beziehung setzt, also auch das genealogische Interesse nicht über den Patriarchen und Vater des Bundesvolkes hinausführen wird. In der Einleitung zur Genealogie wird Jesus der Gesalbte sogleich als Sohn David's und Abraham's bezeichnet: die Verheißungen, will der Evangelist sagen, die an Abraham und David gelangten und an die Nachkommen Beider geknüpft sind, haben ihren Träger gefunden. Nur ein Schriftsteller, der auch sonst immer die sinnige Beschäftigung mit dem A. T. verräth, wird in der Genealogie neben den Männern die Frauen erwähnen, die ihm etwas Ausgezeichnetes zu haben schienen: Thamar hatte sich aus Eifer für die Erhaltung der heiligen Familie preisgegeben, Rahab war die erste des canaanitischen Volkes, welche beim Einzuge der Hebräer in Canaan Jehova anerkannte*), wie Ruth zu der Würde kam, die Mutter des davidischen Geschlechts zu werden, berichtet ein besonderes Buch des A. T., und Bathseba brachte es durch den Eifer, mit dem sie den Ansprüchen des Adonia entgegentrat, endlich dahin, daß die Familie, die den Messias zu ihren Gliedern zählen sollte, auf den Thron gelangte. Es gehört also gewiß auch nur dem Evangelisten die Bemerkung an, daß die Genealogie sich in drei gleiche Abschnitte theile (Matth. 1, 17.), von denen jeder durch die wichtigsten epochemachenden Personen und Ereignisse der Geschichte begränzt werde. Jeder der drei Abschnitte zählt vierzehn Glieder, der erste erstreckt sich von Abraham bis auf David — der als Sohn Isai's noch zu der ersten Periode gezogen wird. David als Vater Salomo's

*) Wenn aber Matthäus Salmon zu ihrem Gatten macht, so folgt er, wenn nicht seiner Reflexion, höchstens einer jüdischen Ansicht, von welcher das A. T. noch Nichts weiß.

beginnt den zweiten Abschnitt, und Josias schließt ihn als der vierzehnte, aber nicht als Sohn, als Gezeugter, wie David die erste Reihe schloß, sondern zugleich als Vater des Jechonja, der nicht mehr selbst in die zweite Reihe gezählt ist, sondern als Vater des Salathiel die dritte Periode beginnt, und in diese kommen dann von ihm an bis auf Jesus wieder vierzehn Glieder. Den Uebergang von der zweiten Reihe zur dritten bildet also der Verfasser anders als den von der ersten zur zweiten Reihe, er mußte es aber, um dreimal dieselbe Anzahl der Glieder zu gewinnen, und er konnte es ohne Schwierigkeit durchführen, indem er die Zeit der Wegführung nach Babel als Mittelglied für die zweite und dritte Reihe setzte. In diesem mittleren Zwischentermin konnte er Josias als Vater des Jechonja die zweite Reihe schließen lassen, ohne den Sohn mitzuzählen, und Jechonja als den Vater des Salathiel an die Spitze der dritten Reihe setzen*). Wenn nun so Vieles, ja alles Wesentliche und die Tendenz von der Reflexion des Schriftstellers gesetzt ist, da sollen wir es nicht auszusprechen wagen, daß die ganze Genealogie schriftstellerisches Werk des Evangelisten ist? Er, der Evangelist, hielt es für angemessener, daß der Messias ein Glied der herrschaftlichen Linie des davidischen Hauses sey, er hatte es herausgefunden, daß von Abraham bis David vierzehn Glieder seyen**), von dieser

---

*) Das Richtige hat schon Chrysostomus wenigstens berührt, wenn er sagt, die μετοικεσία stehe ἐν τάξει γενεᾶς.

**) In der Art nämlich, wie das A. T. und nach diesem die Genealogie im dritten Evangelium die Glieder zählen. Man kann nicht einmal sagen, daß die Chronik, wenn sie dieselben Glieder aufzählt (I Chron. 2, 4—12.), dieß mit dem Bewußtseyn thue, daß einzelne Generationen übersprungen würden. Sogar in der ersten Erwähnung dieser Genealogie (Ruth 4, 18—22.) beweist vielmehr die Art und Weise, wie der Zusammenhang der einzelnen Glieder auf das engste gebildet wird, daß der Genealoge den Stammbaum vollständig geben wollte. Die Verfasser dieser späten Bücher glaubten so viel Glieder zu geben, als die Zeit, über deren Länge sie eben keine kritischen Untersuchungen anstellten, ungefähr und für die höchste Noth zu fordern schien. So war auch Matthäus des guten Glaubens, die vollständige Genealogie für eine Zeit zu geben, die bei weitem mehr als vierzehn Generationen gesehen hat.

Verdoppelung der Siebenzahl, die ihm bedeutungsvoll schien, angezogen und innerlich beschäftigt durchlief er im Gedächtniß die Reihe der Könige Juda's und ein Irrthum seines Gedächtnisses machte es ihm möglich, von David bis zum letzten bedeutenden Könige, bis zu Josias wieder nur vierzehn Glieder zu finden. War aber erst zweimal der gleiche Rhythmus gefunden, so verstand es sich von selbst, daß auch in der letzten Periode bis zum Messias das auserwählte und unter göttlicher Leitung stehende Geschlecht gerade vierzehn Glieder zählte, und die Namen derselben waren bald hingeschrieben, bei welchem Geschäft wenigstens soviel gewiß zu seyn schien, daß der Vater eines Joseph (Vs. 16.) Jacob hieß. Ja, so ist es: der Verfasser hat nicht einmal an die Notiz der Chronik von den Nachkommen Serubabel's (1 Chron. 3.) gedacht und so ist das merkwürdige Resultat entstanden, daß Lukas und Matthäus und jeder wieder auf seine eigene Weise dem Serubabel eine Nachkommenschaft schenken, von welcher die Bücher der Chronik noch gar keine Ahnung hatten.

Matthäus mußte übrigens, sobald er einmal darauf reflectirte, daß von Abraham bis David vierzehn Glieder seyen, und dem Funde nahe war, daß auch von David bis zum Falle des Königthums eben so viel Glieder zu zählen seyen, bereits von der Voraussetzung ausgehen, daß die heilige Geschichte in ihrem Verlauf einen innern geheimen Rhythmus habe und die Fortpflanzung und Geschichte der auserwählten Familie vorzugsweise in einer gewissen Ordnung und Gesetzmäßigkeit geschehen mußte. Beides unterstützte sich gegenseitig: die Voraussetznng machte den entsprechenden Fund möglich und bewies seine Richtigkeit, so wie der Fund die Voraussetzung bestätigte. Gfrörer meint*), der Evangelist habe daran gedacht, „wie das Volk in zwei und vierzig Lagerstätten aus Aegypten nach Canaan zog," und habe nun geschlossen, so sey „der Logosmessias in zwei und vierzig Verkörperungen aus dem Vaterlande der Geister, dem obersten Himmel, auf die Erde herabgestiegen." Allein von einer Präexistenz des Messias als Logos weiß Matthäus Nichts und da er

*) Die heilige Sage II, 8.

die Summe der drei Geschlechtsreihen nicht einmal zieht, kann er auch nicht meinen, daß sie gerade das Merkwürdige sey. Er denkt nur daran, daß ein bestimmtes Gesetz die Entwicklung des davidischen Geschlechts geregelt und zwar so gegliedert habe, daß das im göttlichen Rathschluß bestimmte Ziel, die Geburt des Messias in voraus dem Lauf der Geschichte ihr Maaß setzte. D. h. die in einer Fülle geschichtlicher Gestalten und Kämpfe sich ausbreitende Ordnung und Weisheit der Geschichte ist der evangelischen Anschauung zu einer einfachen, aber regelmäßig eingeschnittenen Linie zusammengezogen.

Wie unschuldig ist diese Anschauung gegen die aufgespreizte Sentimentalität der neuern Apologetik, welche über das „Wunderbare," das „in der Construction" der beiden Genealogieen liege, außer sich kommt und in erhitzter Begeisterung meint, der Faden, der aus dem Gewirre so vieler Familien heraushalf, „um das Glied festzuhalten, welches bestimmt war, die Reihe fortzuführen, sey die Hoffnung gewesen, daß in dem Geschlechte Abraham's und David's der Messias geboren werden sollte *)." Nun, wenn auch Jesus wirklich davidischer Abkunft gewesen wäre, so könnte der Faden, der aus der Vergangenheit zu ihm führte, sehr leicht, wenn er durch die herrschaftliche Linie hindurchging, aus dem Erfolge entnommen werden. Wenn aber nicht nur die herrschaftliche Linie die Ehre haben sollte, auf den Messias hinzuführen, wenn eine Seitenlinie mit ihr diesen Ruhm theilen und sogleich bei der ersten Abzweigung von der herrschaftlichen Linie jene Hoffnung den Nebenfaden bestimmen sollte, wie sollte sie unter so vielen Söhnen David's die Wahl treffen?

In den Irrthum der Heiligen-Verehrung fällt endlich diese Ansicht, wenn sie sich nur in der Weise „die Menschwerdung Christi als ein vorbereitetes Factum denken" kann, indem sie annimmt **), „daß sich durch die ganze Reihe der Vorfahren des Herrn eine heilige Ader höheren Lebens ergoß." „Die Jungfrau, heißt es in diesem Sinne weiter, welche zur Mutter des

---

*) Olshausen, bibl. Comm. I, 47.

**) a. a. O. p. 43. 44.

Messias erkoren ward, konnte nicht plötzlich geboren werden in dem sündigen Geschlechte; sie war obwohl nicht ohne Sünde, doch die reinste des damaligen Geschlechts und daß sie das war, war ihre Gnadenwahl, ihr Ursprung aus der heiligsten Familie der Menschheit." Natürlich muß sich der Apologet, welcher diese „heilige Ader" in der Geschichte entdeckt, an die unschuldigen Namen der Genealogie des Lukas halten und diesem wider seinen Willen die Absicht aufzwingen, die Stammtafel der Maria mitzutheilen. Was es aber mit diesen Namen für eine Bewandtniß habe, ist uns bereits bekannt geworden, und das apologetische Kunststück, welches die Voraussetzungen des christlichen Selbstbewußtseyns in der gesammten Geschichte läugnet und sie auf eine „heiligste Familie" beschränkt, brauchen wir nur in seine Consequenz, in den unendlichen Regreß zu treiben, um ihm ein Ende zu machen. Die „heiligste Familie der Menschheit" mußte doch auch ihre „Vorbereitung" haben, d. h. sie kann auch oder wieder aus einer heiligsten Familie hervorgehen, diese gleichfalls u. s. f., bis wir glücklich zu der Sünde kommen, die zur Erbsünde der ganzen Menschheit wurde. Wo bleibt nun hier die heilige Urfamilie?

Die neueste Apologetik scheint den Rath Luther's*) befolgen und die Weise, wie „das Verhältniß der beiden Genealogieen Christi zu einander zu erklären seyn mag," nicht näher bestimmen zu wollen. Aber wenn sie dennoch glaubt behaupten zu dürfen, daß „auf jeden Fall die Abstammung desselben aus dem davidischen Stamme von Anfang an als etwas Unbestrittenes

*) Den auch Calvin gibt: si quem titillat major curiositas, ego Paulinae admonitionis memor sobrietatem et modestiam frivolis et nihili argutiis praefero. Notus est locus Tit. 3, 9, ubi nos vetat de genealogiis nimis anxie disputare. Beiläufig! Calvin ist seinem Vorsatz eben nicht sehr treu geblieben. Er sträubt sich mit Recht gegen die Erklärung, welche eine der beiden Genealogieen für die der Maria nimmt, und macht nun die des Matthäus zu einer bloßen Illusion. Consequent! aber gehört ein solches Benehmen weniger zu den frivolis argutiis? Wer sich für solche nihili argutias interessirt, sehe Calv. com. in quart. evang. 1667. p. 22.

galt"*) und wir mit Hinweisung auf Marcus fragen, wer sie denn behauptete? so wird sie die Antwort schuldig bleiben**). Denn nach einem Vorgänger wie Marcus werden doch Lukas und Matthäus, um deren Autorität es sich gerade handelt, nicht als Autorität gelten sollen?

Also Gewalt! Reichen die geschichtlichen Zeugnisse nicht aus, so wende man die Kraft eines apriorischen Beweises an. Man behaupte nun, es habe zum Bildungsgange Jesu gehört, daß er wirklich aus dem Hause David's abstammte, denn das unmittelbare Familiengefühl, dieses mit der Persönlichkeit unmittelbar verwachsene Gefühl habe dazu dienen müssen, seinem messianischen Selbstbewußtseyn die natürliche Grundlage zu geben. Die Geschichte spottet aber oft genug solcher beschränkter Zusammenhänge und je höher ein Geist ist, um so weniger ist er durch einen so eng begränzten Ausgangspunct an die Welt, auf die er einwirken soll, geknüpft, um so weniger bedarf er eines so natürlichen Zusammenhanges mit der Idee seiner Aufgabe. Man könnte endlich das Aeußerste versuchen und mit kühner Transscendenz behaupten, das göttliche Selbstbewußtseyn sey durch die prophetische Idee selbst an den Gedanken gekettet gewesen, daß der Anfang der neuen Gemeinde vom davidischen Geschlecht aus-

*) Neander, das Leben Jesu Christi. 1837. p. 17.

**) Wenn die Behauptung, es habe Etwas zu einer bestimmten Zeit als unbestrittene Wahrheit gegolten, mehr als eine bloße Behauptung seyn soll, so gehört dazu nichts weniger als der Beweis 1., daß jenes Etwas in einem Zusammenhange, wo es klar ist, daß die Notiz von etwas allgemein Anerkanntem gegeben werden soll, erwähnt wird und 2., Solche, in deren Interesse es lag, jenes Etwas nicht anzuerkennen, in ihren Schriften es dennoch erwähnen und nicht bestreiten. Wie kann etwas für unbestritten ausgegeben werden, wenn Niemand es behauptete und Niemand es also bestreiten konnte? Der einzige Paulus, der hier erwähnt werden könnte, beabsichtigt Nichts weniger, als eine historische Notiz zu geben, wenn er sagt (Röm. 1, 3.), daß der Sohn Gottes nach dem Fleisch aus dem Saamen David's hervorgegangen sey; er will damit nur den Zusammenhang dieser Offenbarung des Sohnes Gottes mit der Vergangenheit angeben, und woher er die Form für die Darstellung dieses Zusammenhanges überliefert bekommen hat, gibt er selber an. Er hat sie aus der idealen Welt der A. T.-lichen Anschauung (Röm. 15, 12.).

gehen müsse, und dieser Zusammenhang des göttlichen Gedankens mit der prophetischen Idee habe den Hervorgang des Erlösers aus dem Hause David's bestimmt. Ehe wir aber bis zu dieser höchsten Staffel der Transscendenz nachklimmen, auf welcher der Geist außer sich kommen müßte, bemerken wir, daß die Stiftung der neuen Gemeinde die Aufhebung der Oekonomie des A. T. war, daß der Hervorgang des neuen Princips nicht ohne negative Dialektik gegen das Alte geschehen konnte und daß es nicht zu den geringeren Momenten dieser Dialektik gehörte, wenn das erste Selbstbewußtseyn des neuen Princips in einer Persönlichkeit hervorbrach, die am äußersten Saum der alten Welt geboren wurde. Der Apologet erinnere sich doch der Ironie des dialektischen Grundsatzes, den er so oft der Forderung des weltlichen und auch gesetzlichen Stolzes entgegenhält, wenn er es zu rühmen weiß, daß Gott das Schwache und Verachtete auserwählt.

---

§. 2.

Die Geburt Johannes des Täufers.

Das christliche Bewußtseyn war in seiner Ursprünglichkeit, als es den Uebergang machte zu seiner bestimmteren Darstellung, noch so weit entfernt von der starren dogmatischen Satzung, daß es die Verheißung der Propheten vom Sohne David's mit kühner Unbekümmertheit um die positive und juristische Richtigkeit in einer Person erfüllt sah, von der man doch nicht anders wußte, als daß sie nicht davidischer Abkunft sey. In dieser Freiheit erhielt sich aber das christliche Bewußtseyn nicht mehr, als es sich in der Sphäre der Vorstellung befestigen mußte und hier nicht umhin konnte, seine inneren Beziehungen und Zusammenhänge mit der Vergangenheit zu äußeren Verhältnissen zu objectiviren. Jesus wurde nun genealogisch als der Sohn David's bezeugt und bewiesen.

Welche Anschauung könnte kühner seyn, als diejenige der ersten Anhänger Jesu, welche einen Mann, der bekanntlich aus

Nazareth gebürtig und wie man nicht anders wußte, der Sohn seiner Eltern war wie seine Geschwister, als den Sohn des lebendigen Gottes bekannten. Im Evangelium des Marcus ist noch der Standpunct dieser Anschauung erhalten; wenn wir nun aber sagen, daß er sich nicht für immer in der Herrschaft erhielt, daß er der Vorstellung einer wirklichen Erzeugung Jesu durch die Kraft der Gottheit wich, so wollen wir darunter wie in allen andern Fällen desselben Processes, die wir noch kennen lernen werden, keinesweges eine Verderbniß des ursprünglichen Princips verstanden wissen, sondern die nothwendige Durchführung der Religions-Kategorieen, welche die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns in äußere, geschichtliche Ereignisse umwandeln und in diese Ereignisse auch eine jenseitige himmlische Welt hineinziehen.

In diesen Proceß hat das Evangelium, in welchem wir zuerst die Anschauung von der wunderbaren Erzeugung der Persönlichkeit Jesu finden, auch die Person des Vorläufers aufgenommen. Als Vorgänger stand der Täufer in der nächsten Beziehung zu dem Messias, wegen dieses innigen Zusammenhanges mußte seine Geschichte in dasselbe wunderbare Licht gestellt werden, welches sich über die Geschichte des Herrn ergoß, und wenn dieser wegen seiner messianischen Prärogative der Sohn des Höchsten war, so mußte die Geburt des Vorläufers wenigstens so wunderbar erscheinen, daß es in allen wesentlichen Puncten unverkennbar war, sie sey göttlich bestimmt worden. So sind nun seine Eltern, der Priester Zacharias und Elisabeth, bis in ihr hohes Alter kinderlos geblieben. Als Zacharias im Tempel zu Jerusalem seinen Dienst verrichtete, erschien ihm der Engel des Herrn, bringt ihm die frohe Botschaft, daß Elisabeth einen Sohn gebären würde, den er Johannes nennen solle und eröffnet ihm, daß sein Sohn in der Kraft und im Geiste des Elias dem Herrn vorangehen und ihm für seine Ankunft das Volk vorbereiten werde. Zacharias zweifelt und kann nicht begreifen, wie ihm und seiner Frau bei ihrem hohen Alter noch ein Sohn geschenkt werden könne; da sagt der Engel, er sey Gabriel, der vor Gott stehe, er sey im göttlichen Auftrage gekommen, seine

Botschaft werde also gewiß in Erfüllung gehen und bis es geschehe, solle Zacharias zur Strafe für seinen Unglauben stumm seyn. Elisabeth hört in der That auf, unfruchtbar zu seyn und gebiert einen Sohn. Als das Kind am achten Tage beschnitten werden soll, wollen ihm die Verwandten und Freunde den Namen des Vaters geben, aber die Mutter will es Johannes genannt wissen, obwohl Niemand in ihrer Verwandtschaft so hieß, und als der Vater, dem man zuwinkte, was er meine, auf eine Tafel denselben Namen schrieb, verwundern sich alle über dieß wunderbare Zusammentreffen. Zacharias aber bekam in diesem entscheidenden Augenblicke seine Sprache wieder und seine ersten Worte waren der Preis des Höchsten, der seinem Volke Erlösung von seinen Feinden und Vergebung der Sünden schenken wolle.

Unser Urtheil über diesen Bericht ist sogleich fertig und begründet, wenn wir auf die Natur des religiösen Bewußtseyns reflectiren und in diesem den Ursprung der Vorstellung von den Engeln nachweisen. Der religiöse Geist ist diejenige Zerspaltung des Selbstbewußtseyns, in welcher die wesentliche Bestimmtheit desselben dem Bewußtseyn als eine von ihm verschiedene Macht gegenüber tritt. Vor dieser Macht muß sich natürlich das Selbstbewußtseyn verlieren — denn es hat darin seinen eigenen Gehalt aus sich herausgeworfen und soweit es sich als Ich noch für sich behaupten kann, fühlt es sich vor jener Macht als Nichts, so wie es dieselbe als das Nichts seiner selbst betrachten muß. Dennoch kann das Ich als Selbstbewußtseyn sich nicht ganz verlieren, in seinem subjectiven, weltlichen und von sittlichen Zwecken erfüllten Denken und Wollen behält es noch seine Freiheit und in diese freiere Bewegung wird auch das religiöse Bewußtseyn und die geschichtliche Entwicklung desselben unwillkührlich hineingezogen. Beides, das religiöse Bewußtseyn und das freie Selbstbewußtseyn treten somit in eine Berührung, ja Durchdringung, ohne welche das erstere weder individuell lebendig noch einer geschichtlichen Fortbildung fähig seyn könnte. So wie aber diese Lebendigkeit und Fortbildung nach ihrer ersten Beruhigung Gegenstand der religiösen Betrachtung werden, so werden sie wie-

der dem Selbstbewußtseyn entrissen, sie treten dem Bewußtseyn als fremde That gegenüber und nothwendig wird nun auch die Vermittlung, welche sie innerhalb des Selbstbewußtseyns als dessen eigene Bewegung gesetzt hatte, zu einer Maschinerie, deren Fäden in einer jenseitigen Welt geleitet werden. Die innern Schwingungen des Selbstbewußtseyns erscheinen demnach dem außer sich gekommenen Geiste als die Boten einer oberen Welt und die Krisen solcher Zeiten, in welche eine wichtige Entwicklung des religiösen Geistes fiel, sind durch dieselben Boten, durch die Engel angeregt, verkündet und bis zum Abschluß beaufsichtigt worden. Wenn der religiöse Geist endlich eine längere Reihe von Entwicklungen des Selbstbewußtseyns übersieht, so kann er sich den Gedanken von dem Zusammenhange derselben und von der wesentlichen Einheit seiner innern Welt nicht anders als nur so objectiviren, daß er die Einheit aus sich herauswirft und in den verschiedenen Epochen der Geschichte Einen und denselben Engel oder die Bürger des Engelreiches, das über der wechselnden Erscheinungswelt der Geschichte dasselbe bleibt, als Diener des göttlichen Rathschlusses annimmt. Engel, welche der alten Welt das Heil schon gebracht hatten und als Vermittler des Jenseits und Diesseits dienten, müssen also auch der Vollendung dienen, sie ankündigen und ihren Eintritt verherrlichen.

Wenn der Zweifel an der empirischen Wirklichkeit dieser idealen Effulgurationen des religiösen Bewußtseyns angebrochen, ja die Gewißheit, daß sie nur zu der phänomenen logischen Welt des Geistes gehören, eingetreten ist, so kann die Apologetik, diese Halb-Wissenschaft, wenn sie dennoch die objective Wirklichkeit derselben vertheidigen will, nur Niederlagen erleiden. Ja sie muß — es bedarf aber dazu keiner großen Mühe — sie muß zur Niederlage gebracht werden, weil sie mit ihren Reden die Geschichte aller Würde und Bedeutung beraubt, und man darf nur ja nicht meinen, daß es die Wissenschaft im Kampfe mit ihr noch mit der Religion als solcher zu thun hat.

„In der Umgebung des höchsten Wunders der Menschengeschichte, sagt Neander*), wodurch dieselbe in eine innige Ge-

*) a. a. O. p. 18.

meinschaft mit dem Himmel gesetzt werden sollte, erscheinen die in die Menschheit hineinleuchtenden Strahlen einer sonst verhüllten unsichtbaren Welt als etwas harmonisch Zusammengehöriges." Allerdings: in der persönlichen Vollendung der bisherigen Geschichte müssen die Genien der Geisterwelt zusammentreffen. Das aber ist in der That nur so zu denken, daß in der Person Jesu die geschichtlichen Voraussetzungen, die bisher in einzelnen geschichtlichen Geistern vertheilt waren und auseinanderlagen, vereint wurden und so um ihn herum jene Geister als Diener erscheinen, welche seine Ankunft eingeleitet und angekündigt haben. Diese Dialektik, daß in der Person Jesu die vorbereitenden Voraussetzungen vereinigt waren, ist für das religiöse Bewußtseyn in eine andere Welt hinausgeworfen und jene Vorbereitungen und Bedingungen zu einzelnen Lichtpuncten verselbstständigt erscheinen nun als Geister einer sonst „verhüllten Welt," weil in der That für das religiöse Bewußtseyn, wie für die Apologetik die wirkliche geschichtliche Welt eine verhüllte ist.

Was vermag wohl die Apologetik, auch wenn sie sich noch so sehr in Worten übernimmt, gegen die einfache, ruhige, nüchterne Wissenschaft! Was hilft es, wenn Lange*) ausruft: „man wird zugeben müssen, daß Gott auch einen Hofstaat haben kann, so edelgeboren, so geistig rein und hoch, wie es dem Könige gemäß ist." Sonderbar! In ihrem höchsten Pathos handelt die Apologetik noch um das „kann" und die ungläubige Kritik weiß doch, daß der Geist in der That einen glänzenden Hofstaat hat, nämlich in den hervorragenden geschichtlichen Geistern, die das Selbstbewußtseyn bereichert und durch ihre Kämpfe auf einen höhern Standpunct fortgerückt haben. Gegen diesen „Hofstaat" sind „die Umgebungen des Herrn der Herrlichkeit in den lichtesten, hehrsten Räumen seiner Schöpfung" das finstre vacuum der gedankenlosen Phantasterei.

Wo hat die Apologetik ihre Augen, wenn sie sagt**): „Olshausen meinte mit Recht, der religiöse Geist könne (!) bei seinem

*) a. a. O. p. 46.
**) Lange a. a. O. p. 47.

Eintreten in die Welt von religiösen Geistern umschwebt seyn"? Könne? Standen denn nicht in der That um die Wiege des Stifters der christlichen Religion die Geister, die zerrissen von ihren bisherigen Arbeiten Ruhe und die Lösung des Räthsels suchten? Bedarf es noch des Engelputzes, wenn Volksgeister sogar und die Geister der alten Religionen des Zukünftigen harrten? Die wahrhafte Umgebung für das Auftreten Jesu, war die Empfänglichkeit des geschichtlichen Geistes.

Nur die verzweifelte Lage der Sache kann den Apologeten zur Flucht in ein ganz fremdes Gebiet zwingen, daß er fragt*): „wie viele Engelserscheinungen wären wohl aufzuzählen in den Dichtungen der neueren Zeit!" Wahrhafte Kunstwerke, die doch allein in Betracht kommen könnten, wüßten wir nur sehr wenige. Und wären es tausende, was bewiese es für die prosaische Realität der Engelwelt? Doch diesen Beweis hat auch der Apologet nicht im Sinne: er will nur an unsern Geschmack, an unsere Vernunft appelliren und uns erinnern, daß wir Beide nicht verläugnen sollen. „Die Modernen, das will er uns nur zu Gemüthe führen, fanden an dieser Idee, daß sie erstlich schön sey, zweitens der Vernunft nicht anstößig und dieß ist sehr viel." Ist sehr wenig! Ist Nichts! In der Kunst werden die innern Bestimmungen der Persönlichkeit zu selbstständigen, äußern Mächten objectivirt, die Kunst kann sogar so weit gehen, daß sie im Drama die negative Macht und die schützende, positive Gewalt der Persönlichkeit im Satan und in guten Engeln für sich hervortreten lassen kann, aber sie kann es nur und darf sogar diese Erscheinungen sich vollkommen frei bewegen lassen, weil sie gewiß ist, daß dasselbe Selbstbewußtseyn, für welches sie arbeitet, diese freien Puncte wieder in seine absolute Einheit zurücknehmen wird. Mephistopheles ist uns Faust's innere Seele, die ihm nur in der Kunst äußerlich gegenübertreten darf: wie würde aber die Kunst den ansehen, der aus ihr beweisen wollte, daß wir uns mit dem locus theologicus von den Engeln wieder befreunden müßten? Mit den guten Engeln weiß noch dazu nicht einmal die Kunst

*) Lange a. a. O. p. 45.

viel anzufangen, das Drama kann sie höchstens in einem Vorspiel gebrauchen, weil sie keiner lebendigen Bewegung fähig sind, und die Malerei ist über die Inferiorität dieser Phantasiegestalten längst mit sich und der Vernunft ins Reine gekommen, wenn sie ihnen in den Flügeln ein thierisches Attribut gegeben hat.

Schleiermacher sagte bekanntlich, der Engelglaube habe seine Wurzel in dem natürlichen Verlangen unsers Geistes, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen als in der menschlichen Gattung verwirklicht sey, dieses Verlangen sey aber für uns durch die Vorstellung befriedigt, daß auch andere Weltkörper außer dem unsrigen auf eine entsprechende Weise bevölkert seyen. Das hieße aber eine Transscendenz mit einer andern und noch dazu mit einer in dieser Frage unnöthigen vertauschen. Jenes Bedürfniß hatte vielmehr die Menschheit, weil sie den unendlichen Reichthum von Geist in der Fülle der geschichtlichen Volksgeister und deren Heroen noch nicht überschauen und in der Geschichte sich noch nicht der innern Vermittlung des Geistes bewußt seyn konnte. Für uns bedarf es keines Engelglaubens mehr, nicht etwa wegen der Mehrheit der Welten, sondern weil wir die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, welches alle Vermittlungen in sich selber trägt, erfaßt haben.

Wenn der Vorstellung von Engeln keine Wirklichkeit entspricht, so brauchen wir auch nicht darüber ausführlicher zu seyn, daß von einer Rangordnung unter ihnen, auf die sich Gabriel in seiner Botschaft an Zacharias beruft, nicht die Rede seyn könne, und wenn Lange sagt*): „aus der Idee des Engels bildet sich sehr leicht der Gedanke an einen Engel von besonderer Stellung,“ so ist unsere Antwort, daß diese Bildung gar nicht so leicht vor sich gehen konnte, weil die Vorstellung von den Engeln es mit einem Gedankendinge zu thun hat, was nur sehr schwer einiger Bewegung und Unterscheidung fähig ist. Unsere Antwort wird durch die Geschichte bestätigt, welche uns lehrt, daß die Juden erst seit der Zeit des Exils dahinter kamen, daß es unter den Engeln Rangordnungen und Namen gebe, und zu guter Letzt

*) a. a. O. p. 49.

können wir — was den apriorischen Nerv jener Behauptung betrifft — kurz bemerken, daß es von dem „Gedanken an einen Engel von besonderer Stellung," hätte er sich auch noch so leicht bilden können, bis zur Wirklichkeit eines solchen Engels noch sehr weit ist, um so weiter, je mehr die allgemeine „Idee des Engels" von der Wirklichkeit entfernt ist.

Selbst das Auffallende, daß ein Engel einen hebräischen Namen habe, muß der Apologet als ganz natürlich darstellen. Lange beruft sich zu dem Zwecke auf die Natur der hebräischen Namen überhaupt. „Die Namen Adam, Abraham, Israel z. B., sagt er, sind solche Ideale von Namen, wie sie sich in der Offenbarungssprache so reichlich ausgebildet haben und wie sie darum auch als reelle und wesentliche Bezeichnungen im Himmel anerkannt werden." Allein 1. die hebräischen Namen erscheinen als ideal, weil sie religiöse Beziehungen haben. Dabei sind sie aber alle ziemlich einförmig. 2. ideal und treffend zugleich sind sie nur zuweilen in dem Falle, wenn sie mythisch gebildet sind, wie Adam, Abraham. Was endlich 3. ihre Anerkennung betrifft, so bleibt diese ihnen für immer im Himmel der Anschauung und, wenn sie treffend sind, vor dem Richterstuhl der ästhetischen Beurtheilung gesichert, aber damit ist die empirische Realität derjenigen, denen sie gegeben sind, noch lange nicht bewiesen.

Wenn die Engelserscheinung nicht mehr der Wirklichkeit angehört, wie Vieles in dem vorliegende Berichte fällt dann hinweg! Es kann dem Zacharias nicht mehr verkündet werden, daß ihm ein Sohn geschenkt werden würde, der zum Vorläufer des Messias bestimmt sey; der Name und die Lebensweise dessen, der im Geiste des Elias auftreten sollte, konnte nicht vor der Geburt desselben geboten werden. Zacharias konnte an der Botschaft nicht zweifeln, er konnte zur Strafe für seinen Unglauben nicht mit Stummheit gestraft werden und das wunderbare Zusammentreffen, daß die Mutter dem Knaben denselben Namen geben wollte, den der Engel geboten hatte, gehört nun nicht mehr der Geschichte an.

Aber ist es geschichtlich, daß der Täufer aus einer Priester-

familie entsprossen, daß er ein Spätgeborener sey? Was den letzteren Punct betrifft, so hat Strauß bereits gezeigt, daß „man von bedeutenden Männern gerne annahm, daß sie Spätgeborene seyen.“ Diese Annahme liege im „Geiste der hebräischen Sagenpoesie“, wie mehrere Fälle im A. T. beweisen, und ihr Motiv sey im evang. de nativ. Mariae ausgesprochen, wo es ausdrücklich heiße: wenn Gott Unfruchtbarkeit verhänge, geschehe es zu dem Zwecke, damit, wenn sie wieder abgewendet werde, das Kind nicht als eine Frucht der Lust gelte, sondern als göttliches Geschenk anerkannt werde*). Allein dieses Motiv möchte wohl nicht so stark seyn, daß es so viele ähnliche Sagen hätte hervorbringen können, und den Apologeten wird es schwerlich von der Ausrede zurückhalten, es habe sich wenigstens hier beim Johannes so treffen können, daß er ein Spätgeborener war. Außerdem ist jene Kategorie der „Lust“ selbst noch ein religiöser Ausdruck und jenes vermeintliche Motiv, fern davon die geheime Seele der „Sage“ zu erklären, ist durchweg nur eine tautologische Definition der Sage, d. h. aus dem Zauberkreise derselben noch nicht herausgetreten. Setzen wir aber statt „Lust“ vielmehr die Kategorie der „geschichtlichen Vermittlung“**) und sagen wir, als spätgeborenes göttliches Geschenk galten der religiösen

*) Strauß, L. J. Dritte Aufl. I, 149.

**) Strauß (a. a. O.) will zwar an die Stelle des Ausdrucks „Lust“ auch einen andern setzen, nämlich „Natur“, allein das bleibt immer noch eine Tautologie und ist nur die Uebertragung des Ausdrucks aus seiner speciellen Bestimmtheit in die Allgemeinheit, aber in die Allgemeinheit, welche dem Kreise der Anschauung, die erst erklärt werden soll, selbst noch angehört. Daß die religiöse Anschauung das Neue dem Naturzusammenhange entreißt, ist nur das Factum, dessen Erklärung erst damit gegeben ist, wenn der geheime Trieb dieser Anschauung vielmehr als das Bestreben, die wahre Vermittlung einer geschichtlichen Erscheinung aufzusuchen, bezeichnet wird. Die religiöse Anschauung will den Ursprung einer solchen Erscheinung rein und allein in der göttlichen Macht und Gnade begründen und die „geschichtliche Vermittlung“ zu diesem Zweck ausschließen. Ihr als Anschauung ist aber die erste Kategorie der geschichtlichen Vermittlung zu abstract und in ihrer plastischen Darstellung fremd: sie kann daher nur zur Kategorie des Natürlichen greifen, um gegen diese ihre Polemik auszuüben.

Anschauung bedeutende Männer, die in wichtigen Epochen geboren wurden, weil sie die vermittelnde Macht der Geschichte nur im Jenseits sieht, so ist die Sache erklärt. Das Eigenthümliche mancher Epochen, daß die Geschichte alle Zeugungsfähigkeit und Productionskraft verloren zu haben scheint und in der allgemeinen Erschlaffung dennoch auf einmal die Kraft eines neuen Princips aufsteht und Helden schafft, das muß sich die religiöse Anschauung nur daraus erklären, daß das Neue wunderbar von Gott gewirkt sey. Sie sieht nicht, daß in solchen Epochen die scheinbare Erschlaffung und der Hervorgang der neuen Kraft zusammengehören und nur verschiedene Erscheinungen desselben Gehalts sind; und weil sie nicht in die geheime Welt des Selbstbewußtseyns zu dringen vermag, um hier in der scheinbaren Abgestorbenheit den Schlaf zu erkennen, der so lange neue Kräfte sammelt, bis das Erwachen nothwendig eintritt, so nimmt sie statt des innern Gegensatzes einen äußern zwischen der obern und untern Welt an. Selbst diese Kategorieen kann aber das religiöse Bewußtseyn nicht rein für sich behaupten, so lange es sich schöpferisch verhält, sondern um sich darzustellen, muß es ins Individuelle, Einzelne gehen und den Gedanken der Abgestorbenheit einer Periode und der Erweckung einer neuen Zeit prägt es ohne Reflexion und mit plastischem Instincte in der Person des epochemachenden Heroen aus, der nun der Spätgeborene eines greisen Ehepaares und das Kind göttlicher Gnade ist. Ein solches spätgeborenes Kind ist der Täufer, denn seine Person war die Gränzmarke zwischen der Erschlaffung der vorhergehenden Jahrhunderte und dem Aufgange der Heilssonne, und die ausgebreitete Dialektik der Geschichte wird nun in die Kümmerniß eines greisen Ehepaares und dessen späte Begnadigung mit dem Sohne, der im Geiste des Elias wirken sollte, zusammengezogen.

Wie einzelne Züge der Darstellung beweisen, hat der Evangelist die alttestamentlichen Erzählungen benutzt, die gleichfalls die späte Geburt auserwählter Männer berichten, aber diese Berichte brachten ihn nicht zu seiner Anschauung und Composition, sondern weil er in ihnen dieselbe Idee fand, von der er geleitet wurde, gebrauchte er sie zu seiner Darstellung.

Das Einzige, was von dem Bericht als geschichtlich übrig bliebe, wäre nun bloß die Notiz, daß der Täufer der Sohn eines Priesters sey. Wie unendlich hoch muß man aber diese Notiz halten, wenn man sie in ihrer kahlen Bedeutungslosigkeit, wonach die priesterliche Abstammung des Täufers doch Nichts mehr als ein Zufall wäre, behaupten und nicht vielmehr in ihr auch noch die Kunst der religiösen Anschauung sehen wollte. Der Gedanke, daß der Täufer, der das Volk zu seinem Messias führte, die schönste Blüthe des Priesterthums in Israel sey, gab ihm einen Priester zum Vater; die Anschauung, daß der Täufer auftrat, als die priesterliche Vermittlung in Israel erschlafft und für die Erzeugung eines andern Lebens kraftlos zu seyn schien, machte seinen Vater zu einem bejahrten Priester, der in seiner Ehe vergebens auf einen Nachkömmling gehofft hatte*); endlich war es aber bekannt, daß die theokratische Obrigkeit in Israel sich für das Neue unempfänglich zeigte, daß das Priesterthum in die Erfüllung der alten Weissagungen sich nicht finden konnte, daher kommt der Unglaube des Zacharias, der in seiner Person die Rolle seines Standes durchführen muß.

Die Kritik hat daran Anstoß genommen, daß der Zweifel des Zacharias so hart gestraft wird, während doch Maria, die nicht weniger bei dem Empfang der Engelbotschaft an der Möglichkeit des Erfolgs zweifelte, und Abraham gleichfalls für eine ähnliche Verschuldung straflos blieben. Vergebens bemüht sich der Apologet diesen Widerspruch von der himmlischen Justiz zu entfernen. Wenn er sagt**), „Abraham sprach den Einwurf nur in seinem Herzen", so müssen wir ihn daran erinnern, daß Gott auch ins Herz sieht***);

*) Siehe Weiße, evang. Gesch. I, 192.

**) Lange a. a. O. p. 52.

***) Ehrwürdiger Calvin! Du hast die Widersprüche der Schrift wie nur Einer gefühlt und dich von ihnen martern lassen, aber von solchen Frivolitäten, wie sie die neuern Apologeten zu tausenden begehen, hast du dich doch frei erhalten. Hätte doch Lange, ehe er seine Blasphemie niederschrieb, nachgesehen, wie würdig und edel Calvin die Schwierigkeit zu lösen sucht. „Und doch, sagt der Reformator zu Luk. 1, 18, ist Gideon nicht getadelt worden, da er ein zwiefaches Zeichen forderte. Sogar die

oder meint er*), „das Verstummen des Zacharias war ihm ohne Zweifel als Zeichen, daß ihm Elisabeth einen Sohn gebären würde, eine höchst angenehme Strafe", so berufen wir uns auf den Bericht, wonach dem Zacharias die Stummheit schlechthin nur als Strafe auferlegt wird. Etwas aufdringlich sagt endlich der Apologet: „sollte dem Zacharias ein anderes milderes Zeichen gegeben werden, so könnte man den Kritiker ersuchen, dieß näher anzugeben." Ein schöner Kritiker, der sich dazu reizen lassen wollte, einmal zum Dichter zu werden! Er begreift nur das Gegebene und erklärt seine Entstehung. Im gegenwärtigen Fall hat er genug gethan, wenn er es sagt, daß die Stummheit des Zacharias nach der Anlage des Berichtes dazu dienen sollte, damit der von dem Engel vorgeschriebene Name des Kindes ein Geheimniß bleibe und die Vorausbestimmung desselben um so stärker hervortrete, wenn die Mutter dem Kinde denselben Namen geben will, ohne von dem Gebot des Engels Etwas gehört zu haben. Sobald daher dieß wunderbare Zusammentreffen geschehen ist, erhält Zacharias den Gebrauch der Zunge wieder. Wie aber der Name überhaupt dem Evangelisten so bedeutend seyn konnte, hat bereits Weiße treffend erklärt, wenn er sagt**), der Name weltgeschichtlicher Männer verwachse allmählig mit ihrer Persönlichkeit so sehr, daß Beides endlich Eins scheint und ihre Verknüpfung dem religiösen Bewußtseyn nur als göttliche Fügung erklärbar ist.

Maria ist eine solche Ausnahme. Ich gestehe, wenn man nur auf die Worte sieht, so hatten entweder Alle gleiche Schuld oder Zacharias hatte nicht gefehlt. Aber da es sich geziemt, die Worte und Werke der Menschen nach der Stimmung des Herzens — ex cordis affectu — zu beurtheilen, so müssen wir uns vielmehr bei dem Urtheil Gottes beruhigen, der ins Verborgene des Herzens sieht." Calvin fehlt zwar wieder gegen den Spruch: „aus deinen Worten u. s. w." (Matth. 12, 37.), der Apologet muß immer nach einer Seite hin fehlen, aber er hat doch nicht nach der Seite hin gefehlt, nach welcher hin der neuere Apologet gefaselt hat.

*) Lange, p. 51.

**) a. a. O. p. 194.

§ 3.

Die übernatürliche Erzeugung Jesu.

Marcus weiß zwar noch nicht, daß der Vater Jesu Joseph heißt — diese Namengebung fällt in spätere Zeit — er kennt nur den Namen der Mutter, aber da er auch Brüder und Schwestern des Herrn erwähnt (C. 6, 3.), so setzt er voraus, daß Jesus in derselben Weise Sohn der Maria sey wie seine Geschwister. Ihm ist Jesus in der Ehe gezeugt; und würde er wohl als der erste Evangelist von dem Wunder der übernatürlichen Erzeugung geschwiegen haben, wenn er davon Etwas gewußt hätte?

Nach einem so sichern Datum brauchen wir nur zu untersuchen, wie die Anschauung, die wir in der Schrift des Lukas und Matthäus finden, entstanden ist. Diesen Entstehungsproceß hat Strauß bekanntlich in der jüdischen „Zeitvorstellung" zu begründen versucht. Eine bestimmte Veranlassung jene Anschauung auszubilden, habe zum Theil schon in dem einmal für den Messias üblich gewordenen Titel „Sohn Gottes" gelegen. Der natürlichen Neigung, diesen Titel des Messias in immer wörtlicherem Verstande zu nehmen, seyen der Ausspruch Psalm 2, 7 und die Uebersetzung der Siebenzig von Jes. 7, 14 entgegengekommen. „Hierauf wurden dann die Begriffe von Gottessohn und Jungfrauensohn in der Art durcheinander ergänzt, daß man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der menschlich-väterlichen setzte*)." Daß die Entstehung einer solchen Anschauung „vom jüdischen Standpuncte aus" sich unmöglich erklären lasse, darf der Apologet nicht behaupten, da er sich nicht gern so entschieden ausspricht und das Bewußtseyn hat, daß auch seine Sätze, wenn sie scharf betrachtet werden, nicht ausdauern können. So zieht er es nun vor seine Bedenken dagegen auszusprechen, ob denn jene Erklärung sich „so leicht" vollziehen lasse, wie der Kritiker vorauszusetzen scheine. „Berücksichtigen wir, sagt Neander, den Gott und Welt in unendlicher Kluft auseinanderhaltenden jüdischen Monotheismus, wie derselbe besonders in Palästina vorherrschte,

*) Strauß, L. J. I, 233. 234.

die diesem Standpuncte eigenthümliche Achtung vor der Ehe, die hier heimische Auffassung der Idee vom Messias als von einem gewöhnlichen durch nichts Uebernatürliches ausgezeichneten Menschen, der erst bei seiner feierlichen Weihung für den Messiasberuf mit göttlicher Kraft ausgerüstet werden sollte, so lag einem solchen Standpuncte die Erzeugung des Mythus von einer jungfräulichen Geburt des Messias gewiß fern*)." Gewiß! die Sache wäre damit beinahe ausgemacht, aber auch nur beinahe, und die Kritik in eine fast unüberwindliche Schwierigkeit verwickelt, wenn sie sich, wie wir hier den Kritiker wie den Apologeten thun sehen, nur in den engen Gränzen Palästina's und der dortigen „Zeitvorstellungen" halten müßte. Aber das braucht, ja sie darf es nicht. Ganz wäre ihre Sache zwar noch nicht verloren, wenn sie auch nur auf die jüdische Vorstellung sich beschränken müßte; denn damit muß sie den Apologeten noch immer in Furcht setzen, daß sie ihm zu Bedenken gibt, wie denn nun Gott ein so außerordentliches Wunder hätte wagen dürfen, was allen Vorstellungen des jüdischen Volks so hart widersprochen hätte und dessen innere Bedeutung zu fassen ein Volk, das zwei Jahrtausende von ihm geleitet und unterrichtet war, ganz unfähig gewesen wäre. Sie hätte aber in der That ein absolutes Recht zu der Behauptung, daß der jüdische Monotheismus nicht nur in der Trennung von Gott und Welt bestand, sondern in seiner Entwicklung — siehe die Psalmen und Propheten — sich unablässig bestrebt hatte, den Unterschied in der Anschauung der Einheit aufzuheben. Konnte nun nicht die Anschauung von der gottgezeugten Persönlichkeit des Messias die Vollendung einer Arbeit seyn, welche den jüdischen Geist so lange beschäftigt hatte?

Ja, sie war diese Vollendung, aber als solche ging sie nur nicht von dem jüdischen Bewußtseyn aus; sie war nicht das Resultat, das in gerader Linie aus jüdischen Zeitvorstellungen hervorging, sondern sie kam rein und allein aus dem Leben der christlichen Gemeinde, welche aus ihrer innern Tiefe die Idee erfaßte und zu deren Darstellung die Vorbereitungen derselben im

*) L. J. Chr. p. 10.

A. T. verwandte. Nie hätte die Gemeinde dazu kommen können, die Anschauung, die wir bei Lukas und Matthäus vorfinden, auszubilden, wenn sie den Gehalt, den sie darin niedergelegt hatte, nicht als ihre innere Erfahrung erlebt, nämlich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht als ihr Wesen erfaßt hätte. Das hebräische Volk ist in den wüsten Kämpfen seiner Wollust, die es in den Naturdienst hineinzog, und seines Starrsinnes nie dahin gekommen, daß es sich als wirkliche Gemeinde und — bildlich gesprochen — als die Wohnung des göttlichen Geistes hätte denken können. Daher ist es auch zu erklären, daß seine höchsten Anschauungen vom Messias — diese objectiven Darstellungen seiner innern Erlebnisse, Hoffnungen und Postulate — bei allem Streben zur Aufhebung des wesentlichen Gegensatzes es doch nie zu einer vollendeten Einheit des Getrennten gebracht haben. Der christlichen Gemeinde wurde der Gedanke und die Empfindung dieser Einheit gerade dadurch möglich, daß sie den Gegensatz vollendete und der Allgemeinheit des Göttlichen nicht mehr den Trotz und Eigensinn des Menschlichen entgegenstellte, sondern das Menschliche überhaupt als sündhaft entgegentreten ließ, wodurch an sich schon der Gegensatz als unberechtigt, nichtig und als aufgehoben erscheint.

Aus dieser Dialektik des Gegensatzes erhellt es aber sogleich, in welcher Weise sich die Gemeinde als göttlichen Geschlechtes und als die Einheit des tiefsten Unterschiedes betrachten mußte. Als Resultat der geschichtlichen Entwicklung des Selbstbewußtseyns sich zu begreifen, war ihr unmöglich — denn das Menschliche erschien ihr ja als ohnmächtig, da alle Macht nur in Gott ist; auch als ein Werk, in welchem göttliche und menschliche That sich vereinigen, konnte sie sich nicht denken — denn das Menschliche steht so lange als sündhaft für sich da, bis es von dem Göttlichen durch dessen alleinige That zu Gnaden angenommen und zum Gefäß seiner geschichtlichen Erscheinung umgewandelt wird, — in ihrer Selbstanschauung ist sie daher ein Werk, das ohne menschliches Zuthun von Gott gesetzt ist. Mit dieser Anschauung ist aber nach der Natur des religiösen Geistes sogleich der Schritt zum Individuellen gesetzt oder vielmehr jene An-

schauung kann sich nicht einmal rein für sich allein bilden und behaupten, sie muß vielmehr immer sogleich in individueller Fassung auftreten und so kommt es, daß die Gemeinde die Gewißheit von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Anschauung der Person ihres Stifters sich vergewissert und endlich das Axiom, daß jene Einheit nur durch Gott gesetzt sey, in der Anschauung von der Erzeugung Jesu ausgeprägt hat. Wenn diese Ausprägung vollendet ist und Jesus als der gottgezeugte Sohn der Jungfrau gilt, so hat die schöpferische Plastik des religiösen Bewußtseyns ihr Werk vollbracht und die innere Natur des Selbstbewußtseyns, das mit dem christlichen Princip gesetzt ist, steht nun draußen als die Geschichte der Geburt Jesu fertig da.

Dieß ungeheure Werk der Anschauung konnten nicht jüdische Zeitvorstellungen, konnten auch nicht einzelne Ahndungen des A. T. hervorbringen, es konnte nur von der Idee, welche die Gemeinde beseelte und deren plastischen Instinct reizte, ausgehen — oder bestimmter ausgedrückt, angeregt werden. Denn zur Ausführung des Werkes bedurfte es auch mannichfachen äußern Materials, welches an sich jener Idee verwandt war, von seiner Seite wieder als äußeres Reizmittel wirkte und endlich von der höheren Idee assimilirt wurde. Zu diesen Reizmitteln gehörten aber nicht nur die alttestamentlichen Anschauungen von dem Gesalbten, den Jehova zeugt, und von dem Sohn der Jungfrau, sondern eben so die heidnischen Anschauungen von den Heroen, die von den Göttern gezeugt sind. Wir müssen es sogar aussprechen*), daß erst durch die Verbreitung des Christenthums in der heidnischen Welt und durch die Berührung und Verschmelzung mit deren Anschauungen die gewaltige Kühnheit möglich wurde, welche dazu gehörte, daß der göttliche Ursprung in jener Weise, wie ihn Lukas und Matthäus berichten, für möglich und gewiß gehalten wurde.

Die Ansicht übrigens, „daß der eheliche Beischlaf sündhaft sey," ist der Entstehung dieser Anschauung völlig fremd und hat auch nicht im Entferntesten dabei mitgewirkt. An die menschliche

*) also Weiße (ev. Gesch. I, 176—179.) beistimmen.

Schwäche und Sündhaftigkeit war hier viel allgemeiner und umfassender gedacht, nämlich in jener Rücksicht, daß das Menschliche die Aufhebung des wesentlichen Gegensatzes nicht bewirken könne. Es ist daher im Grunde eine Inconsequenz, wenn der mütterliche Antheil an der Erzeugung Jesu noch stehen bleibt; diese Inconsequenz war aber unvermeidlich, wenn die religiöse Anschauung den Boden des Wirklichen nicht ganz verlassen oder den letzten Rest des Naturgesetzes nicht aufheben wollte. Andererseits war das Weib für die Gestaltung der Idee, um die es sich hier handelte, nothwendig, da das Menschliche nicht als schlechthin unfrei und unthätig dargestellt werden konnte und das religiöse Bewußtseyn immer in den Widerspruch fällt, daß es dem Göttlichen alle Macht und Freiheit zuschreibt und in demselben Augenblicke dem Menschen doch auch noch Einiges von diesen herrlichen Attributen zuerkennen muß. Die Empfänglichkeit nämlich, welche doch richtig verstanden alle Macht und Freiheit, wenn auch nur an sich oder im Zustande der Ruhe und Verborgenheit ist, wird der Seite des Menschlichen noch gelassen. So ist die Jungfrau jener Anschauung nur die individuelle Objectivirung des Weibes des Gedankens oder der Kategorie der Weiblichkeit, nämlich der Empfänglichkeit, welche die göttliche Offenbarung voraussetzt. Wenn auch das Alte aus sich selbst das neue Princip nicht erzeugen kann und das Neue sich durch seine eigene Kraft setzt oder vielmehr durch einen unmittelbaren göttlichen Act gesetzt werden muß, so muß es doch auf dem Boden des Alten geschehen, welches dann in der individuellen Ausarbeitung dieser Anschauung als weiblich und nach seiner unvermischten Reinheit als jungfräulich erscheint.

Die allgemeinen Kategorieen des Selbstbewußtseyns und die individuelle Verkörperung derselben sind in der ursprünglichen Anschauung noch unbefangen Eines, ihre Einheit blieb auch für den unbefangenen Glauben und bleibt nicht weniger ungefährdet, wenn sie von der Kritik begriffen und erklärt wird. Aber die Apologetik ist zu beklagen, wenn sie jenes Band zerreißt, den Gedanken verliert und das Individuelle in die dürftigste Empirie herabzieht. „Die innige Sehnsucht des weiblichen Israel nach

dem Messiaskinde, sagt Lange*), hat endlich Gestalt gewonnen in der reinsten, jungfräulichen Erscheinung israelitischer Weiblichkeit.“ Der Versuch diese Sehnsucht, die in der ursprünglichen Anschauung im Grunde die allgemeine Erwartung des Heils im Volke Israel und in der Welt überhaupt ist, nun auch einmal so empirisch zu fassen, daß es auf die Vorstellung hinauskommt, die Weiber oder Jungfrauen hätten nach dem Messiaskinde Sehnsucht empfunden, dieser Versuch ist entweder frivol zu nennen oder albern.

Mit dem gewöhnlichen und, wie es scheint, unsterblichen Vorurtheile, welches die höhere Stellung des christlichen Princips bedroht glaubt, wenn in ihm jüdische und heidnische Elemente verarbeitet nachgewiesen werden, glauben wir uns hinreichend abgefunden zu haben: wir sagen es ja nicht nur wie jene Ankläger, sondern wir führen es auch aus, daß das christliche Princip unendlich über jenen Elementen stehe und von ihnen nicht erzeugt werden konnte. Freilich verstehen sie die Sache zugleich so, daß der Inhalt des christlichen Bewußtseyns und die heidnische Anschauung auch deshalb unendlich verschieden seyen, weil die letztere nur menschliche Dichtung, der erstere „göttliche Thatsache“ sey, wir sind aber gewiß, daß wir die hohe Bedeutung des christlichen Princips unverletzt lassen können, ohne es nöthig zu haben, die Anschauungen des Heidenthums als bloße Dichtung herabzusetzen. Auch im Heidenthum wirkten allgemeine Religions-Kategorieen, weil es wie alle Religion ein wesentlicher Proceß des Selbstbewußtseyns ist; auch in ihm fühlte sich der Geist von seinem innern Gegensatz beunruhigt und suchte in der Anschauung Gewißheit der Ruhe und Versöhnung. Aber ist denn der Unterschied des Heidenthums und des christlichen Princips nicht auch dann noch vollkommen erhalten, wenn er als ein Unterschied innerhalb des Selbstbewußtseyns begriffen wird? Ist dieß nicht erst der vernünftige, wahre Unterschied, wenn er in die Eine Welt des Selbstbewußtseyns verlegt wird?

Die heidnische Anschauung von den Göttersöhnen faßte den

*) a. a. O. p. 68.

wesentlichen Gegensatz des Selbstbewußtseyns und seiner Auflösung noch oberflächlich, weil beiden Seiten noch die Natürlichkeit anhaftete, weil auch die allgemeine Seite des Göttlichen noch in der Form besonderer Mächte gedacht wurde, also der Gegensatz nicht rein und seine Auflösung leicht und schmerzlos war. Der Gott, der selbst noch natürliches Pathos in sich trägt, der ein besonderes Subject neben Anderen ist, kann auch dem endlichen Geiste nicht unendlich entfremdet werden und wird sich leicht bewegen lassen, mit ihm wieder vertraut zu werden, wenn der Friede einmal gestört war; ja es kann nicht einmal sehr auffallend erscheinen, wenn beide Seiten in ihrer Natürlichkeit sich vermischen. Es bleibt aber nur ein Unterschied im Selbstbewußtseyn, wenn das christliche Princip die allgemeine Macht des Geistes von aller Natürlichkeit entkleidet hat und nun um so größere Schwierigkeit hat, den unendlich gewordenen Gegensatz aufzuheben. Hat die christliche Gemeinde, als sie in der Anschauung von der Erzeugung Jesu den Versuch machte, die Aufhebung dieses Gegensatzes zu begreifen, ein heidnisches Element benutzt und sogar benutzen müssen, so hat sie es doch zugleich wesentlich geändert und ihm durch die Voraussetzung des tiefsten Gegensatzes einen neuen Sinn gegeben.

Nimmermehr aber wird dieser Unterschied beweisen können, daß also der evangelische Bericht die Thatsache enthalte, die in den „Phantasiegebilden" des Heidenthums dunkel geahndet sey. Mag man der Kritik noch so dringend wie z. B. Neander den „charakteristischen Unterschied" vorhalten, „daß in den Darstellungen der Evangelien nur die Wirkung der göttlichen Allmacht bei der Zeugung als eine ganz unmittelbar schöpferische, nicht auf die sonst gewöhnliche Weise durch die natürliche Causalität vermittelte bezeichnet, während hingegen in jenen mythischen Auffassungen die göttliche Causalität den natürlichen Ursachen coordinirt, das Göttliche in das Gebiet der Naturerscheinungen herabgezogen, die Erscheinung des Göttlichen physisch erklärt wird"*) — mag man also tausendmal diesen Unterschied anfüh-

*) L. J. Ch. p. 15. 16.

ren, er kommt immer wieder doch nur auf den Unterschied innerhalb des Bewußtseyns hinaus, daß in dem Heidnischen das Göttliche als ein Besonderes dem Menschlichen als einem Seinesgleichen gegenübertritt, während im christlichen Bewußtseyn das Göttliche als rein Allgemeines von dem Menschlichen als dem empirisch Einzelnen gesondert ist. Jenes Besondere kann daher als solches in die natürlichen Verhältnisse der Endlichkeit unmittelbar eintreten und sie als seine eigne Natur durchleben: für die christliche Anschauung ist diese Annahme unmöglich und sie kann die Beziehung des Göttlichen auf das Endliche im Einzelnen nicht natürlich construiren. Sie begnügt sich mit der einfachen Vorstellung der Allmacht.

Die christliche Vorstellung wird deshalb nothwendig in einen Widerspruch fallen. Ihr ist Jesus der Gottgezeugte und dennoch darf sie die Kategorie der Zeugung nicht ernstlich nehmen. Es wäre aber sehr gewaltsam gegen sie gehandelt, wenn man nun mit Neander die Eine Seite des Widerspruchs — statt diesen selbst zu erklären — läugnen und behaupten wollte, der Ausdruck Sohn Gottes werde Luk. 1, 35 nicht in „physischem Sinn" genommen. Die „gewöhnliche Betrachtungsweise unter den Juden", auf die sich Neander beruft, kann uns hier kein Bedenken machen, da wir es mit einem christlichen Evangelium zu thun haben und in dessen Texte das Kind der Jungfrau Sohn des Höchsten und Sohn Gottes heißt, weil die Kraft des Höchsten die Jungfrau beschatten wird. In dieser Darstellung ist Nichts weiter zu finden als der Widerspruch, daß der Ausdruck Sohn Gottes physisch gefaßt ist und doch auch wieder nicht und die Reflexion von dem Physischen und Sinnlichen wieder abgewandt wird, weil das Göttliche in seiner reinen Allgemeinheit als das Zeugende vorgestellt wird. Es ist hier Nichts zu finden als der undenkbare Widerspruch des Wunders, das sich allein in der Anschauung, die nicht nach den Vermittlungen fragt, halten kann, aber nicht vor der Vernunft, die nach dem vernünftigen Gesetze fragt und in der Unbestimmtheit nicht zu Hause ist. Die heidnischen Darstellungen von dem Ursprung der Gottgezeugten haben noch nicht diese Unbestimmtheit und sind in die Form des Wunders nicht

eingegangen, weil das Göttliche als besondere Persönlichkeit auftritt; sobald aber das Göttliche in seiner Allgemeinheit vorgestellt wird, so wirkt es wunderbar und in einer Weise, daß der Verlauf der Anschauung ein Geheimniß bleibt. Aber was für ein Schluß wäre es, wenn die größere Unbestimmtheit, welche die Sache für die Anschauung hat, um desto mehr die geschichtliche Wahrheit beweisen sollte?

Jene hartnäckige Vorstellung, welche erst dann in biblischen Anschauungen ein heidnisches Element als Grundlage anerkennen würde, wenn es ihr als solches noch im Biblischen aufgezeigt wird, fragen wir endlich noch, ob sie uns wohl im lebendigen Organismus die assimilirten Nahrungsmittel in ihrer früheren Gestalt noch aufweisen kann. Nun, wie es hier unmöglich ist, so noch mehr im geistigen Gebiet der Anschauung. Mit den alttestamentlichen Elementen verhält es sich nicht anders: sie sind in die ihnen überlegene Idee verarbeitet, unter deren Einfluß gestellt und damit ist es ihnen unmöglich geworden, in ihrer früheren Selbstständigkeit für sich hervorzutreten. In der plastischen Darstellung des Lukas wird nicht einmal daran erinnert, daß hier in der wunderbaren Erzeugung des Sohnes der Jungfrau eine alte Weissagung in Erfüllung käme. Erst der spätere Matthäus, für welchen diese Anschauung bereits ein fertiges Werk und Gegenstand der Reflexion geworden ist, hat diese Erinnerung an die alttestamentliche Voraussetzung seinem Werke eingefügt (Matth. 1, 22. 23.).

Wenn der einzige Unterschied des A. und N. T. nur darin bestände, daß in diesem die Weissagung erfüllt werde und zwar so als ob sie sich in der Erfüllung unmittelbar wiederhole, nur in der Form der empirischen Erscheinung, dann wäre auch dieser Unterschied nur ein sehr oberflächlicher. Seine wahrhafte Fassung gewinnt er erst, wenn er ins Selbstbewußtseyn verlegt und als Unterschied in der geschichtlichen Entwicklung desselben erkannt wird. Wie die heidnische Anschauung so wird auch die prophetische Idee in der Anschauung der christlichen Gemeinde wesentlich verändert und diese Fortbildung erzeugt den einzigen Unterschied des Jüdischen und Christlichen. Die prophetische Darstel-

lung des Messias hat immer noch die Voraussetzung, daß die Person desselben bereits selbstständig für sich gegeben sey, ehe der Geist Jehova's ihr mitgetheilt wird, oder die Collisionen, deren Auflösung der Messias verlangt, sind beschränkt politische und sie sind selbst da noch in dieser äußerlichen Form gefaßt, wo Jesaias sich zur Anschauung des Sohnes der Jungfrau erhebt. Das christliche Selbstbewußtseyn hingegen hat alle Voraussetzungen seiner Erscheinungswelt in seine Allgemeinheit verlegt und muß daher, wenn es sich selbst in der Person des Messias anschaut, den Act, der diese Persönlichkeit setzt, schlechthin als einen göttlichen anschauen. Die Kraft des Höchsten bildet die Person des Erlösers und bildet sie nicht mehr nur, damit eine politische Collision, sondern der wesentliche Gegensatz der geistigen Welt aufgelöst werde.

Es sind in der heiligen Schrift noch die deutlichsten Kennzeichen vorhanden, welche es beweisen, daß die Anschauung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu sich erst später gebildet hat. Der Umstand z. B., daß sich Jesus gegen den Unglauben und den Vorwurf seiner Abstammung von Joseph nicht auf das Wunder seiner Geburt berief, muß dem Apologeten sehr gefährlich seyn und kann nur scheinbar für einen Augenblick unschädlich gemacht werden. Denn stellt man*) den Grundsatz auf, Jesus habe sich „nur auf den unmittelbaren Eindruck der Gegenwart, das Zeugniß des Göttlichen in seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit berufen" können, so ist das der Grundsatz, den nur Marcus kennt, weil er von jenem Wunder der Geburt Nichts weiß, und der in der Schrift des zweiten Synoptikers mit der Anlage des Ganzen und mit allen Voraussetzungen desselben in Einklang steht. Der erste und dritte Synoptiker lassen Jesum nach demselben Grundsatze verfahren, aber nur deshalb weil sie von der Schrift des Marcus, also von einer Schrift abhängig sind, die nicht im Entferntesten daran denken konnte, daß Jesus seine Abstammung von Joseph als eine nur scheinbare habe darstellen können. Außer dieser Abhängigkeit von Marcus leitete aber jene

*) so Neander L. J. Ch. p. 13.

beiden Synoptiker auch der unmittelbare Tact, der es sie fühlen ließ, daß ein Wunder, das sich nur in der Idealität der Anschauung halten kann, wenn sich Jesus selbst darauf berufen hätte, mit seinem unnatürlichen Grauen zu grell hervorgetreten wäre. In der Wirklichkeit des Lebens und der Person Jesu müssen sie daher dieses grauenvolle Wunder vergessen.

Auch das Schweigen des Apostels Paulus über das Wunder der Erzeugung Jesu ist dem Apologeten sehr gefährlich. Sollte es wirklich, wie Neander sagt*), nur beweisen, daß dieß Wunder für das Bewußtseyn des Apostels „als einzelner Moment nicht die Bedeutung hatte, wie die Thatsache des Leidens und der Auferstehung," welche Vorstellung müßten wir uns dann von dem Heidenapostel machen! Er sollte jenes Wunder nur als etwas Einzelnes betrachtet und, wenn er es kannte, nicht sogleich eingesehen haben, daß es mit Einem Schlage den Heiden die Lust benommen hätte, die Predigt von Christo als eine Thorheit abzuweisen? Nachher**) sagt Neander zurückhaltender: „es kann wohl seyn, daß Paulus Jesum als den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes bezeichnet, wenn er ihn als den Sündlosen in dem Fleisch, in welchem bisher die Sünde herrschte, darstellt, zusammengehalten mit seiner Lehre von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit von Adam her, dadurch in seinem Ideenzusammenhange die übernatürliche Erzeugung Jesu schon mitgesetzt war." Allerdings! an sich war die später ausgebildete Anschauung schon in dem ersten Ideenkreise des christlichen Bewußtseyns mitgesetzt, aber auch nur an sich.

Der letzte Beweis des spätern Ursprungs der Anschauung von der übernatürlichen Geburt Jesu liegt in der Erwähnung von Geschwistern des Erlösers. Lukas läßt den Leser seiner Schrift erst später (C. 8, 19.) erfahren, daß Jesus Brüder hatte, Matthäus aber in seiner reflectirenden Weise macht den Leser von vorn herein darauf aufmerksam, daß Jesus nicht das einzige Kind der Maria sey, er sey nur der Erstgeborene gewesen und Joseph

*) L. J. Ch. p. 13.
**) Ebend. p. 14.

habe seine Frau nur so lange nicht erkannt, bis sie den Gottgezeugten geboren hatte. Wir brauchen wohl kein Wort mehr darüber zu verlieren, daß der Evangelist meint, nachher habe Joseph, wie es in der Natur des ehelichen Verhältnisses begründet ist, mit der Maria der ehelichen Gemeinschaft gepflegt. Neander kämpft noch gegen den Aberglauben, welcher dem Schriftworte den entgegengesetzten Sinn aufzwingen wollte. „Von dem Standpuncte der religiösen Denkweise Joseph's und der Maria sind wir keineswegs berechtigt, etwas Bedenkliches darin zu finden, daß Jesus Brüder und Schwestern hatte, mit dem christlichen Gesichtspuncte von der Heiligung der Ehe stimmt dieß auch wohl zusammen"*). Sobald wir aber nicht mehr darüber zu streiten brauchen, wie Matthäus jene Bemerkung verstanden wissen wolle, bekommt die Sache eine ganz andere Wendung. Matthäus meint, nach der Geburt Jesu sey Joseph in seine Rechte eingetreten. Hätte aber Maria wirklich den Gottgezeugten geboren, so müßte es im Gegentheil das Grauen vor dem Wunderbaren, die Scheu vor derjenigen, die unmittelbar von der Kraft des Höchsten berührt worden war, bewirkt haben, daß Joseph ihr nachher nicht ehelich beiwohnte. Matthäus und Lukas verbinden in ihren Evangelien zwei Momente, die sich schlechthin ausschließen. Sonderbar genug muß es Neander selbst zugeben, somit jenen Gesichtspunct von der Ehe aufgeben und den Anstoß, wenn nicht in das Gefühl Joseph's werfen, doch als einen solchen darstellen, den die Evangelisten hätten empfinden müssen, wenn sie zuerst den Gedanken von der übernatürlichen Erzeugung Jesu ausgebildet hätten. „Wenn die Sage von der übernatürlichen Empfängniß Jesu, meint er**), auf mythische Weise entstanden wäre, so müßte doch von demselben Standpuncte, von welchem ein solcher Mythus sich bildete, die Annahme später geborener Kinder der Maria anstößig gefunden werden." Nein! die Evangelisten waren noch zu unbefangen in die schöpferische Sphäre der Anschauung, die sie ausbildeten, eingeengt, als daß

*) a. a. O. p. 34.

**) Ebend.

sie an der Annahme von Geschwistern Jesu Anstoß nehmen konnten. Sie konnten es nicht, weil die Nachricht von Geschwistern als zuverlässig schon feststand und in einem Evangelium bereits niedergeschrieben war, das sie benutzten, ausschrieben und unbefangen auch in einem Puncte ausschrieben, der durch ihre Anschauung von der Erzeugung Jesu eigentlich unmöglich gemacht war, sie konnten aber nicht anders, sie mußten es auch in diesem Puncte abschreiben, da wenigstens die Erzählung, wo Geschwister Jesu auftreten (Marc. 3, 31—35.), wegen ihrer Bedeutsamkeit nicht übergangen werden konnte und der positive Buchstabe, der es bezeugte, daß es Geschwister Jesu gab, für sie schon viel zu große Uebermacht bekommen hatte.

---

§ 4.

Der Besuch Maria's bei Elisabeth.

In den Tagen nach dem Empfange der Engelbotschaft reiste Maria in das Gebirge, wo Zacharias wohnte, um ihre Verwandte Elisabeth zu besuchen. Als sie ins Haus trat und ihre Verwandte grüßte, hüpfte das Kind unter dem Herzen der Elisabeth und diese erfüllt vom heiligen Geiste preist die Gesegnete unter den Frauen, die Mutter des Messias. Maria erwiedert diese Anrede mit einem Lobgesang auf den Herrn, der das Hohe erniedrigt und das Niedrige erhöht (Luk. 1, 39—56.).

Die Schwangerschaft der Elisabeth, daß ihre Verwandte im sechsten Monate schwanger sey, hatte Maria vom Engel Gabriel erfahren. Daß aber Maria, die jetzt ihr Haus betritt, schwanger sey und zwar in einem weit wunderbareren Sinne als sie selbst, daß sie die Mutter des Messias sey, das erfährt Elisabeth nur durch das außerordentliche Wunder, daß beim Gruß der Maria das Kind in ihrem Leibe hüpft und sie selbst vom heiligen Geiste erfüllt wird. Der Apologet, der Mittheilungen zwischen beiden Freundinnen vorangehen läßt *), hebt daher im Grunde das

*) Lange a. a. O. p. 76.

Wunder, welches der Evangelist berichten will, so weit auf, daß aus dem Ganzen nur die gewöhnliche Begrüßung zweier Freundinnen wird, welche gegenseitig von einander wissen, daß sie wunderbar wenn auch jede in anderer Weise mit Leibesfrucht gesegnet sind. Das Glück ihrer Freundin hatte Maria von Gabriel gehört und daß diese die „Messiasgebärerin" sey, hatte Elisabeth aus einer Botschaft ihrer Verwandten erfahren. Welche Stirn muß dem Apologeten eigen seyn, wenn er in demselben Augenblick von „subjectiver Willkühr" der Kritik poltert*) und den biblischen Text vernichtet!

„Die evangelische Geschichte deutet darauf hin, sagt Lange, daß ein verwandtschaftlicher und freundschaftlicher Verkehr zwischen Maria und Elisabeth statt fand." Und wenn es die evangelische Geschichte noch so stark bezeugte, daß es so war, so hat sie doch nicht mit dem leisesten Winke darauf „hingedeutet," daß Maria vor ihrem Besuch der Elisabeth melden ließ oder schrieb, daß sie zur Mutter des Messias auserkoren sey. Es ist aber nicht einmal an dem, daß die Schrift auf einen häufigen Verkehr der beiden Verwandten hindeute, der Engel Gabriel sagte vielmehr zur Maria: siehe, Elisabeth, deine Verwandte hat auch einen Sohn in ihrem Alter empfangen, und nur in Folge dieser außerordentlichen Botschaft geschieht es, daß Maria in den nächsten Tagen, also ehe es einer weitläufigen Benachrichtigung bedurfte, sich selbst auf die Reise zu ihrer Verwandten aufmacht. Sechs Monate ist Elisabeth bereits schwanger, als es Maria vom Engel hört, „ungefähr drei Monate" bleibt diese im Haus ihrer Verwandten und sie kehrt nach Nazareth zurück, ohne die Geburt des Täufers abzuwarten. Also die Botschaft Gabriel's und die Reise der Maria, ihre Ankunft im Hause der Elisabeth — Alles dieß folgt so schnell hintereinander, daß zu einer vorläufigen Anmeldung der Mutter des Messias kein Raum übrig bleibt.

Wenn uns doch nicht die Apologeten zwängen, Dinge aus einander zu setzen, die keines Wortes bedürfen sollten. Was könnten

---

*) a. a. O. p. 76.

wir in der Zeit, die dabei verloren geht, arbeiten, denken, uns fortbilden!

Daß Maria die Mutter des Messias sey, erfährt ihre Verwandte erst durch das ungeheure Wunder, daß das Kind unter ihrem Herzen beim Gruße der Maria in freudiger Entzückung hüpft. In demselben Augenblick wird sie vom heiligen Geist ergriffen, d. h. nun weiß sie, was diese wunderbare Bewegung ihres Kindes bedeute, und wie dieses bringt sie der Mutter des Messias ihre Huldigung dar.

Der Apologet hat immer seine Absichten, wenn er den biblischen Text martert. Dießmal will er die Unmöglichkeit, welche darin liegen würde, daß bei der Ankunft der Gebenedeiten der Täufer schon im Mutterleibe von Entzückung ergriffen wird, geschmeidiger machen und die Sache so darstellen, daß Elisabeth nicht erst in der Fülle des heiligen Geistes den Sinn dieser Entzückung ihres Kindes erfaßt habe, sondern umgekehrt! ihre Freude über die Ankunft der „Messiasgebärerin" auf die Frucht ihres Leibes übergegangen sey. Es sey so — aber nur für einen Augenblick — wir wollen dem Gläubigen seinen ungläubigen Eigensinn lassen und es ihm erlauben, das Wunder des Berichts in die Schule der natürlichen Erklärung zu schicken: es wird ihm doch Nichts helfen, er wird die Möglichkeit des Vorfalls keinem Vernünftigen einreden können. „Es lasse sich — also wer nicht „trivialer Vorstellungen" beschuldigt werden will, lasse sich belehren — es lasse sich die Vorstellung schwer vollziehen, daß ein Kind im Mutterleibe unberührt bleiben sollte von den geistigen Wirkungen, welche das mütterliche Leben ganz durchdringen." *) Laßt euch warnen! Der Glaube, seitdem er von Göthe zu reden weiß und das leichte Gewand der modernen Bildung über seinen ernsten Talar geworfen hat, ist allmächtig geworden und wirft euer Räsonnement in die Rumpelkammer „veralteter" Vorstellungen, wenn ihr nicht seinen Eingebungen das willige Gehör des Schülers schenkt. Erlaubt euch ja nicht die bescheidene Bemerkung, daß die Erregungen der Mutter das Kind unter ihrem

*) a. a. O. p. 78. 79.

Herzen nur still, indirect, elementarisch aber nicht so berühren, daß das Kind von seiner Seite zugleich selbstthätig mitwirke; oder daß die Einflüsse des mütterlichen Geistes das Kind nicht schon im Leibe zu selbstbewußten Handlungen bestimmen können. Erinnert auch nicht daran, daß nach dem biblischen Bericht Johannes als selbstbewußt und von der „Freude der Entzückung" ergriffen erscheint, und hütet euch vor der Behauptung, daß dieß unmöglich ist, weil der Embryo noch nicht zum Selbstbewußtseyn gelangt ist, also auch nicht durch den Geist zu bestimmten Aeußerungen seines Bewußtseyns angeregt werden kann. Geht! geht! ihr seyd doch verloren, ihr gehört einer vorübergegangenen Stufe der Bildung an. Nur der Glaube hat Recht, auch wenn er der Wissenschaft und Bildung, mit der er sich brüstet, ins Gesicht schlägt und in demselben Augenblick ungläubig ist und die heilige Schrift beleidigt. Ach! wir sind trivial, wir sind verloren, schon deshalb, weil wir die neuere Bildung des Glaubens nicht bewundern! Ach! Ach!

Der Evangelist leitet die Anrede der Elisabeth an ihre Verwandte mit der Bemerkung ein, die Mutter des Johannes sey vom heiligen Geist erfüllt worden, mit derselben Bemerkung also, mit der er auch den Hymnus des Zacharias (Luk. 1, 41. 67.) einleitet. Vor dem Hymnus, mit welchem Maria die Anrede ihrer Verwandten erwiedert, fehlt diese Bemerkung. Darin sollte man doch sehen, sagt Lange*), „daß wir es hier nicht mit Kunststücken mythisirender Dichtung, sondern mit der fein unterscheidenden höheren, psychologischen Wirklichkeit zu thun haben." Vor lauter Rohheit, deren sich die moderne Gläubigkeit immer gegen die Kritik schuldig macht, bemerkt sie nicht, wie ihre hochfliegenden Reden weit über das Ziel hinausschießen. Für ein bloßes „Kunststück" hält die Kritik das Werk der christlichen Anschauung nicht, sondern für ein Werk, dem auch die Kunst der Anschauung nicht fremd geblieben ist. Der Evangelist hatte es recht wohl in seinem Gefühl, daß das priesterliche Ehepaar das Alttestamentliche repräsentire, wenn daher Zacharias von dem Heile spricht,

---

*) p. 79.

welches Gott nun seinem Volk schenke, oder Elisabeth die Mutter des Gesalbten erkennt und begrüßt, so können sie nur so sprechen und zu der Erkenntniß des göttlichen Rathschlusses gelangen, indem sie plötzlich wie die Propheten des A. T. vom Geiste ergriffen werden. Der Maria dagegen geziemt es, daß sie dem Sohne, als dessen Mutter sie auftritt, spricht und gepriesen wird, angemessen redet, nämlich nicht in momentaner Erregung sondern aus der Tiefe und ruhigen Sicherheit ihres Geistes. Der Evangelist folgte daher in seiner Composition, wenn er den Hymnus der Maria nicht auf eine Erregung durch den heiligen Geist zurückführt, dem unmittelbaren Gefühl der Schicklichkeit und dem Kunst-Instinct; aber er hat deshalb noch nicht die empirische Wirklichkeit geschildert, wenn seine Darstellung die einzelnen Personen psychologisch richtig auftreten läßt.

Ein Kunstwerk richtig durchgeführt hört damit nicht auf, einer idealen Welt anzugehören. Daß uns aber der Evangelist in eine ideale Welt führe, war den Kritikern schon durch die Hymnen gewiß, welche der Evangelist der Maria, wie dem Zacharias und der Elisabeth in den Mund legt, und wir müssen der Bemerkung, daß man im wirklichen Leben nicht in dieser Weise in begeisterten Gesängen spreche und sich begrüße, unbedingt beistimmen. Der wiederholte Vorwurf der Trivialität und Lange's Poltern*), „die Barbarei eines philisterhaften Alltagssinnes habe sich schon oft an diesen Hymnen geärgert", kann uns nicht imponiren und zur Schaam über unsern „entschiedenen Unglauben, was die Wahrheit der Poesie anlangt"**) bewegen. Merkt denn der Apologet nicht, daß der Kritiker sich nicht an diesen Hymnen, auch nicht daran ärgert, daß sie den Personen im Zusammenhang dieser heiligen Vorgeschichte des Evangeliums in den Mund gelegt werden? Sonderbar daß sich nur dann sein Unwille erhebt, wenn nun der trockne Apologet herantritt und behauptet, Maria und Elisabeth hätten sich auch in der empirischen Wirklichkeit in dieser Weise begrüßt? Jener Hymnus der Maria

*) a. a. O. p. 80.
**) Ebend.

zumal, wenn auch seine Hauptpointe dem alttestamentlichen Lobgesange der Anna (I Sam. 2.) wörtlich entlehnt ist, ist schön und besingt auf eine treffende Weise die Umkehrung aller Weltverhältnisse, welche durch Jesum vollbracht ist. Also nicht weil wir uns an diesem Hymnus ärgern, behaupten wir, daß er nicht der Maria gehört, sondern im Gegentheil wegen der hohen Bedeutung der Kunst, die niemals, wie Lange meint, „unmittelbar vom gesteigerten Leben erzeugt wird," sondern nach langer Sammlung des Geistes aus dem Leben heraus sich bildet. Die Besonnenheit, Absicht, freier Vorsatz und künstlerische Ruhe erzeugt Hymnen und die Besonnenheit des Schriftstellers ist es auch, welche jenen Hymnus der Maria geschaffen hat. Der künstlerische Tact des Evangelisten hat es auch herausgefunden, daß jenes alttestamentliche Gedicht der Situation, die er darstellte, angemessen sey, und von diesem Gesichtspuncte aus hat er es zu einem Hymnus der Maria verarbeitet. Und er hat mit gutem Glück gearbeitet. Die einzelnen Sätze sind freilich nicht original, aber die ganze Stellung ist es, welche hier das alttestamentliche Gedicht gewonnen hat, da es auf eine Höhe gestellt ist, wo die Bedeutung seiner Ironie unendlich geworden ist. Aber auch in diesem Sinne die Originalität zugegeben, bleibt das Gedicht doch immer ein Werk des Schriftstellers. Auch das bewegteste Leben bringt es nicht zuwege, daß zwei Verwandte, die sich einmal wieder sehen, sich beim ersten Anblick mit Liedern begrüßen. Alles Reden von „Alltäglichkeit" der Gesinnung u. s. w. hilft Nichts, ist hohl, trifft die Kritik nicht und beleidigt nur die Kunst, deren Würde und wahren Ursprung.

Die Haupttendenz dieser Darstellung des Lukas, sagt Strauß*), sey die, „Jesum zu verherrlichen, daß dem Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, aber im Verhältniß der Unterordnung gegeben wird: dieser Zweck konnte nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter doch bereits mit Beziehung auf die Söhne also während ihrer Schwangerschaft zusammengeführt wurden und sich hierbei Etwas

*) L. J. I, 252.

ereignete, was das einstige Verhältniß der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war." Die religiöse Anschauung ist aber, wenn sie eine Darstellung, wie die so eben betrachtete versucht, über den Trieb ihren Gegenstand zu verherrlichen schon hinaus, er gilt ihr schon als der Einzig-herrliche, und der Zweck, der sie in Bewegung setzt, kann nur der seyn, die Stellung des Herrn in der Geschichte zu begreifen oder seine Priorität, die ihr feststeht, im Einzelnen anzuschauen. Das Verhältniß Jesu zum Täufer mußte sie in dieser Beziehung besonders beschäftigen. Im Gedanken fassen wir das Verhältniß der geschichtlichen Unterordnung so, daß wir sagen: der Niedere in der Geschichte ist von dem Höheren, auch wenn dieser folgt, zwar nicht persönlich aber insofern bedingt, als die Idee in dem Späteren ihre wahre Bedeutung entwickelte und diese Entwickelung es eigentlich war, was den Früheren erweckte, trieb und begeisterte. Dieß Verhältniß kann sich die religiöse Anschauung nur in der persönlichen Form vergegenwärtigen, daß sie den Früheren und Späteren persönlich zusammenbringt, jenen schon unter den Einfluß von diesem stellt, aber das Geheimniß dieses Verhältnisses oder den Umstand, daß es nur an sich da ist, muß sie beibehalten und sie bringt nun beide Personen in jener Zeit zusammen, wo sie noch nicht zu ihrer geschichtlichen Selbstständigkeit auseinandergetreten sind. Die Begegnung beider Männer wird nun in die Zeit der Schwangerschaft der Mütter verlegt und so gefaßt, daß der Täufer bei der Ankunft der Mutter des Messias freudig erregt wird. Aus seinem Entzücken wird es der religiösen Anschauung gewiß, daß er im Grunde von dem Größeren, der nach ihm auftreten soll, bedingt und sein Auftreten durch die Nähe des Herrn gesetzt ist.

Wenn die wesentlichen Bestandtheile des Berichts in die religiöse Anschauung überhaupt und in das Bewußtseyn des Schriftstellers zurückgefallen sind, so erfahren die beiden Bestimmungen, daß Maria und Elisabeth Verwandte seyen und der Täufer sechs Monate älter als Jesus ist, dasselbe Schicksal. Denn die Verwandtschaft beider Frauen soll nur den Besuch der Maria vermitteln, weiter hat sie keinen andern Zweck und wir

brauchen dem Evangelisten nicht die Absicht zuzuschreiben, er habe deshalb Maria in die Verwandtschaft einer Priesterfamilie hineingezogen, damit Jesus einem Hause angehöre, in welchem das königliche und priesterliche Geschlecht sich verbunden hatten. Wenn er an die Verwandtschaft Maria's mit der Elisabeth denkt, so denkt er nicht weiter als an jenen Besuch. Der Täufer aber mußte wenigstens sechs Monate älter als Jesus und die Schwangerschaft der Elisabeth wenigstens so weit vorgerückt seyn, als die Mutter des Messias die Priesterfrau besuchte, damit jenes vorbildliche Factum einigermaßen möglich seyn konnte.

---

§ 5.

Der Messias als Kind.

In der ersten Hälfte seiner Darstellung der Geburtsgeschichte Jesu hat Lukas den Messias und das Heil, das mit ihm kommen sollte, in seiner Berührung mit der Vergangenheit aufgefaßt, so weit nämlich die Vergangenheit in dem Priesterthum sich abgelebt hatte und durch die göttliche Allmacht so wie durch die vorauswissende Kraft des Messias selbst in dem Täufer zu einem neuen Leben erweckt war. Wie wir bereits sahen, wirkte der Messias in dieser Beziehung auf die Vergangenheit entweder erst noch insofern seine Erscheinung im göttlichen Rathschluß gesetzt war — damit er bei seiner Ankunft ein zubereitetes Volk finde, wird der Vorläufer in der Priesterfamilie geboren — oder ehe er geboren ist, vermag er doch schon die Keime der Vergangenheit, „die geistigen Gestaltungen, die im Schooße des Welt- oder Volksgeistes liegen“ *), durch die Nähe seiner Erscheinung zu erregen — die Nähe seiner Mutter erfüllt den Täufer im Schooße der Elisabeth mit Entzückung.

Nach seiner Geburt ziemt es sich nun und ist es auch möglich, daß der Messias seine vorbildliche Wirksamkeit erweitere

*) Weiße, ev. Gesch. I, 201.

und die Welt, die ihm angehört und für seinen Empfang vorbereitet ist, in einem weiteren Umfange durch den Lichtglanz seiner Persönlichkeit treffe, anziehe und ihr seine Ankunft bekannt mache. Da er noch als Kind erscheint, so kann auch seine Einwirkung auf die Welt noch nicht eine allgemeine seyn, sie trifft nur einzelne Puncte, aber diese sind dafür vorbildlich und haben im Grunde allgemeine Bedeutung. In der Nacht, da er geboren ward, verkündigen Engel den Hirten, die auf dem Felde bei Bethlehem wachten, daß der Heiland ihnen heute geboren sey. Die Hirten gehen nach der Anweisung der Engel in die Davidsstadt und finden den neugeborenen Messias.

Als die Zeit der gesetzlichen Reinigung gekommen war, zogen die Eltern mit dem Kinde nach Jerusalem, um es dem Herrn im Tempel darzustellen und das vorgeschriebene Opfer zu bringen. Zu der Stunde, da sie den Tempel betraten, hatte der Geist einen frommen Greis, Simeon, der die Erlösung Israel's erwartete und dem es offenbart war, er würde den Tod nicht sehen, bis er nicht den Gesalbten des Herrn gesehen hätte, eben daselbst hingeführt, er erkennt in dem Jesuskinde den Erlöser Israel's und aller Völker, aber eröffnet auch der gebenedeiten Mutter, daß ihre Seele vom Schmerz zerschnitten werden würde, wenn sie sähe, was unausbleiblich wäre, wie der Widerspruch der Bösen gegen den Messias sich erheben würde. In derselben Stunde war die Prophetin Anna zugegen, auch sie bekannte den Herrn und verbreitete die Botschaft vom Heile allen in Jerusalem, die darauf geharrt hatten.

Der Fortschritt in dieser Darstellung ist unverkennbar, zweckmäßig berechnet und sehr schön ausgeführt. Zuerst sind es überhaupt die Niederen des Volkes, die einfach ohne tiefer eindringende Reflexion das Messiaskind erblicken und in einfacher Dankbarkeit Gott für das preisen, was sie von den Engeln gehört und nachher wirklich gesehen haben. Simeon steht für sich ausgezeichnet da: er mußte tief von der Sehnsucht nach dem Heil ergriffen seyn und mit allen Kräften seiner Seele in der prophetischen Idee Israel's gelebt haben, wenn ihn der heilige Geist des Versprechens gewürdigt hatte, er solle noch mit eigenen Augen den Mes-

sias schauen. Auch die Scene ist hier, wo Simeon auftritt, hochgestellt: sie ist nicht mehr das Feld der Hirten, nicht der Stall, wo das heilige Kind in der Krippe liegt: sondern die Hauptstadt und deren heilige Höhe, der Tempel. Anna endlich, die vierundachtzigjährige Wittwe, die Tag und Nacht in Gebet und Fasten zubrachte und von dem Tempel niemals wich, repräsentirt die Leidenden, Armen und Verlassenen, denen der dritte Evangelist seine besondere Neigung geschenkt hat: die unbefangene Einfachheit und Empfänglichkeit der Hirten ist in ihr die Bedürftigkeit, die aus der Verlassenheit entspringt, sich durch Entbehrungen steigert und zum heißen Hunger nach dem Heile geworden ist. Sie ist daher dem Evangelisten das Mittelglied, wodurch seine Darstellung ihren Abschluß gewinnt und ins Allgemeine zurückkehrt: sie repräsentirt einen größeren Kreis und muß nun auch Allen in Jerusalem, die auf die Erlösung hofften, erzählen, daß sie den Herrn gesehen hat.

Auch nach dem Inhalte seiner Rede bildet Simeon den Gipfelpunct der Darstellung. Ihm ist der Messias Israel und allen Völkern bestimmt, aber er weiß es auch schon, daß der Erlöser Widerspruch erfahren und leiden müsse. Diese Rede Simeon's durfte in dem Vorevangelium des Lukas nicht fehlen. Bisher nämlich war in den Botschaften Gabriel's und in den Hymnen der Maria und des Zacharias das Heil in der beschränkten Form verkündigt und gepriesen worden, daß es nur auf das auserwählte Volk bezogen wurde. An sich aber war die Schranke der jüdischen Anschauung vollkommen überwunden und das Heidenthum mit dem neuen Princip in innern Zusammenhang getreten, wenn Jesus als der Gottgezeugte galt. Diese Geltung konnte er gar nicht erreichen, wenn nicht das Jüdische sowohl wie das Heidnische im neuen Princip zusammengetroffen und von diesem zur Einheit verschmolzen waren, und dieser geistige Proceß war wieder unmöglich, wenn nicht schon seit längerer Zeit die Heiden zur Gemeinde Zutritt erhalten hatten und seit der Wegräumung der jüdischen Schranke die heidnische Masse in der Kirche schon so viel Uebergewicht erhalten hatte, daß sie eine Anschauung durchsetzen konnte, welche dem jüdischen Bewußtseyn ursprünglich

entgegengesetzt war. Lukas mußte also wissen, daß ein großer Theil der Gemeinde aus geborenen Heiden bestand, er mußte den Grundsatz kennen, daß das Heil auch für die Heiden bestimmt sey, daß es für sie sogar nach dem göttlichen Rathschlusse bestimmt sey. Warum hat er also eine Idee, die ihm unumstößlich gewiß war, nicht in dem Vorevangelium hervortreten lassen? Warum? Er hat sie ja auf die höchste Spitze gestellt, die er finden konnte, nur ist er künstlerisch zu Werke gegangen und wirklich so geschickt verfahren, daß er diese Idee zum Schlußstein seines geistigen Baues erhob. Im Anfange, wo er gewiß in jedem Leser das Gefühl erweckt, daß er ihn in den Umkreis der abgeschlossenen jüdischen Welt einführt, läßt er den Engel und Maria wie Zacharias in den Formeln dieser Welt sprechen, er thut es ohne alles Bedenken und darf deshalb keine Gefahr befürchten, weil er gewiß ist, daß der Inhalt, die Kunde vom Gottgezeugten, den Leser von selbst über diesen beschränkten Umkreis erheben werde. Er ist desto gewisser, daß Jedermann jene Schranken von einem höheren Gesichtspuncte aus unmittelbar übersehen wird, weil er diesen Gesichtspunct auf der Höhe seines Werkes selbst eröffnet hat und den Leser allmählig aber sicher dahin führt. Die Gestalt des Simeon ist imposant, ist in die merkwürdigste Situation gebracht, sein Wort ist durchdringend, auch er ist vom heiligen Geiste geleitet, seine Anschauung ist also auch von Gott gegeben und berechtigt — welcher Leser wird also nicht ergriffen und durchaus über die bisherige Form der Darstellung erhoben werden, wenn er den Mann, über dem der heilige Geist war, von der allgemeinen Herrschaft des Messias und von den Leiden, die ihn erwarten, sprechen hört? Vom Jüdischen mußte der Schriftsteller ausgehen, aber er mußte es auch — und er hat seine Aufgabe künstlerisch gelöst — er mußte es auch in der höhern Anschauung verschweben lassen.

Der Schriftsteller! Ja der Schriftsteller hat hier gearbeitet. Die Wirklichkeit hat es nicht so leicht gehabt wie er. Sie ist in ihrer Erscheinung kein Kunstwerk, wo alle Mächte wie in einem Gemälde oder auf der Bühne kenntlich für den Zuschauer und für einander unmittelbar neben einander stehen, sondern sie wirft eine träge, schwer

durchdringliche Masse, sie wirft Jahre und die Kämpfe mit dem widerspenstigen Stoff des geistigen Pöbels zwischen ihre Heroen und diejenigen, mit denen sie in geschichtlichem Zusammenhange stehen oder die sie endlich in den Umkreis ihres Einflusses ziehen. Die Wirklichkeit ist im Vergleich mit dem Spiel der Kunst, grausam und fürchterlich ernst, nur im Kampf läßt sie das Große und Ewige sich bilden und bewähren und wer das Spiel der Kunst verkennen und unmittelbar in die Wirklichkeit versetzen wollte, würde es kindisch, läppisch, höchstens zu einer bizarren, aber sehr bedeutungslosen Laune des Zufalls machen. Das war das Zusammentreffen des Täufers und Jesu, daß jener mit einer Anschauung auftrat, welche der Uebergangspunct zu einer Krisis wurde, die er noch nicht übersehen und nicht einmal so nahe glauben konnte, und daß Jesus im Täufer und dessen Werke die Vorbereitung seiner höhern Aufgabe und Wirksamkeit erkannte. Die Armen, Niedrigen und Schwachen ergriff Jesus, wenn er ihr Joch erleichterte und ihnen Trost gab, indem er den gesetzlichen Hochmuth, die Heuchelei und die Aeußerlichkeit der Pharisäer entlarvte, in ganz anderer Weise, als es geschehen wäre, wenn er ihnen als ein neugeborenes Kind in den Windeln gezeigt wurde.

Wir sagen es noch einmal, damit uns Niemand eine falsche Vorstellung unterschiebe — wir könnten es aber tausendmal sagen, es hülfe freilich am Ende auch Nichts — der Evangelist und die ursprüngliche religiöse Anschauung sehen in jenen Ereignissen der Geburts- und Kindheitsgeschichte nicht nur die einzelnen, nüchternen Facten, für welche die Apologeten in unsern Tagen kämpfen, sondern sie schauen darin den weltgeschichtlichen Zusammenhang der Erscheinung Jesu an. Die Nothwendigkeit dieses Zusammenhanges können sie sich nur noch nicht anders als so vorstellen, daß sie um das Kind schon alle Elemente gruppiren, welche der Mann und das Werk selber zusammenbrachte und um das ausgearbeitete Princip versammelte. Der Apologet aber macht im Interesse der „geschichtlichen Glaubwürdigkeit“ aus jenen Anschauungen, die dem religiösen Geiste auch als Facten aber als solche galten, durch welche ihm doch die unendlich höhere Idee entgegentrat, Facten, die für sich gelten sollen

und nun es verrathen, daß sie im Grunde außer allem Verhältniß zur Idee und deren wahrer Wirklichkeit stehen und an sich nichtig sind. Nicht die Kritik, sondern die apologetische Jagd nach der juristischen Glaubwürdigkeit hat diese Anschauungen aufgelöst. Die Kritik weiß sie erst wieder als Anschauungen des religiösen Geistes zu würdigen, aber um dieß zu leisten, ist sie durch den modernen Theologen und dessen Halb-Glauben zugleich gezwungen, gegenüber der Nichtigkeit jener vermeintlichen Facten die wahre geschichtliche Wirklichkeit der Idee zu zeigen.

Lange*) hält sich an die Empfänglichkeit der Hirten, die sie der Aufmerksamkeit des Himmels werth machte. „Sie nahmen die messianische Verkündigung fröhlich an, folgten ihr willig und begrüßten den Neugeborenen als Messias." Allein die Empfänglichkeit des Volks und der Welt, die sie repräsentiren, war größer, bedeutender und folgenreicher und ist allein der Rede und Untersuchung — und welcher Untersuchungen, die nicht mit einem Bildchen abgemacht sind! — werth.

Es erscheint fast als ein entsetzlicher Frevel, wenn wir uns dem eindringlichen Zureden Neander's nicht gefangen geben, und doch können wir es nicht, wir können nicht einmal den langen Satz, in welchem er den Kritiker zur Umkehr beschwört, in seinem ganzen Umfange hier abschreiben. „Es liegt schon an sich in der Analogie der Geschichte, sagt er**), daß großen Erscheinungen und Epochen, durch welche ein seit langer Zeit von Vielen tief empfundenes Bedürfniß befriedigt wird, die Sehnsucht mancher empfänglichen Gemüther, manche prophetische Ahndung entgegeneilt, und wer an den Gott selbstbewußter, freier Liebe glaubt, wird es dieses Gottes nicht unwürdig finden, wenn er in solchen Geburtswehen der großen welthistorischen Epochen durch besondere Fügungen und Offenbarungen die Sehnsucht Einzelner ihre Erfüllung vorausnehmen läßt." Der Kritiker müßte sehr wenig von der Geschichte verstehen, wenn er Vorausnahmen eines spätern Princips läugnen wollte. Er läugnet sie nicht, sondern in viel höherer Weise als

*) a. a. O. p. 87.
**) L. J. Chr. p. 21..

der Apologet sieht er sie in den Geistern, die das Spätere ahnden, aber es auch schon, wenn gleich in andern Formen des Geistes genießen und dadurch beglückt sind. Sogar im Heidenthum ist dieß Spätere in höherer Weise genossen und empfunden, als es geschehen wäre, wenn die Hirten ein neugeborenes Kind sehen. Sodann findet diese Vorausnahme als freier Act des Selbstbewußtseyns in denjenigen statt, welche der größeren Masse in der Aufnahme eines neuen Princips vorangehen.

Es ist aber nicht einmal so, wie die Apologeten annehmen, daß die Hirten der Anschauung des Evangelisten nur um ihrer Empfänglichkeit willen Werth hätten. Eine sehr bestimmte Empfänglichkeit wird in ihnen gefeiert, die der Unmündigen und Geringen, die so oft in den Evangelien den Weisen und Verständigen gegenüber als Gegenstand des göttlichen Wohlwollens gepriesen werden. Sogleich als neugeborenes Kind soll der Messias von denen umgeben und erkannt werden, deren er sich als Mann so eifrig angenommen hat. Die religiöse Umkehrung des Hohen und Niedrigen, der Weisheit und Thorheit soll schon vor der Krippe, in der der Messias liegt, geschehen: ist doch diese Krippe selbst der Beweis, daß das Göttliche nicht auf der Höhe des Menschlichen geboren wird, sondern in der Niedrigkeit erscheint, damit es im Gegensatz gegen alles menschlich Hohe seine Selbstständigkeit offenbart. In die Nacht endlich wird die Scene verlegt, nicht, wie Strauß sich ungenau ausdrückt, damit sie den Hintergrund bilde, auf dem sich die erscheinende Herrlichkeit des Herrn „um so glänzender ausnimmt"*), sondern damit sie zum Ausdruck derselben religiösen Dialektik diene, welche das Irdische, das nicht aus sich selbst das wahre Licht erzeugen könne, dem Göttlichen gegenüberstellt, das sein Licht in sich selbst hat und mit sich bringt.

So fest dem religiösen Bewußtseyn dieser Satz steht, so kann es doch nicht vollständig darauf Verzicht leisten, die geschichtliche Erscheinung seines Princips auf der Höhe der wirklichen Welt zu sehen: Jesus wird daher von den Eltern zur Zeit, da das Reinigungsopfer dargebracht werden sollte, in die Hauptstadt, in

*) L. J. I, 274. 275.

den Tempel getragen und hier von dem Manne begrüßt, der schon die vollkommenste Einsicht in die weltumfassende Kraft des Heils hat, wenn auch diese Kraft, wie ihm gleichfalls schon gewiß ist, im Kampfe sich offenbaren wird. Wäre das bloß der Sinn dieses Abschnittes, daß er zeigen wollte, „wie sich die messianische Freude des Simeon der Hanna und durch diese allen denen, die in Jerusalem auf die Erlösung warteten, mittheilte," und muß dann zugleich gestanden werden, daß „aber diese Wirkung nur eine Prädisposition der Empfänglichen zum Glauben an den Messias seyn konnte"*): wie schrumpft dann die ganze Begebenheit bis zu einem unnützen Spiel zusammen. Diese Prädisposition brauchte nicht erst in Einzelnen durch ein Wunder bewirkt zu werden, da sie durch die allgemeine Geschichte des Volks und der Welt — und durch was für eine Geschichte! — gesetzt war. Jener Sinn liegt zum Theil in diesem Abschnitte, aber nur zum Theil: die Pointe bildet der Zug, daß der Messias auch dem Geiste, der die Tiefe des göttlichen Rathschlusses erfaßt hatte, gegeben sey. Aber wiederum: ist dieß nicht in der Geschichte in höherm Maaße erfüllt worden, als es geschehen wäre, wenn er als Kind von Simeon gesehen ist?

Nun noch ein Wort über das Kind! Der moderne Gläubige hält es selbst für so unmöglich, daß Simeon, auch wenn seine Augen vom heiligen Geiste gestärkt waren, in einem Kinde den Messias sollte erkannt haben, daß er der natürlichen Erklärung nicht entbehren kann. Er sagt: „das Kind der Hoffnung mußte der zarten Hoffnung theokratisch frommer Greise fühlbare Eindrücke seiner Erscheinung geben"**). Wir antworten: das Kind von sechs Wochen in der Welt der empirischen Erscheinung kann es nicht, sondern nur das Kind, das für die Anschauung schon der Mann und die Idee ist, d. h. das Kind, wie es von der gläubigen Kunst als dieses Kind dargestellt ist. Vergleiche Lukas! Vergleiche Raphael! Aber wo wir in der empirischen Welt einen Vergleichungspunct finden sollten, wüßten wir nicht.

---

*) Lange a. a. O. p. 114.
**) Ebend. p. 115.

Wir sollen noch keine Ruhe haben. Und doch, sagt der standhafte Apologet — aber er ist kein Galilei — und doch haben wir hier Geschichte vor uns; denn „es wäre doch sehr befremdend, wie die mythische Ueberlieferung etwas der Idee des Mythus und der Tendenz zur Verherrlichung so Unangemessenes gedichtet oder stehen gelassen haben sollte“ *), daß nämlich Maria für die Geburt eines Kindes, wie der Gottgezeugte war, die mosaische Vorschrift des Reinigungsopfers u. s. w. befolgt habe. Die Anschauung des Evangelisten war aber viel zu sehr auf höhere Zwecke gerichtet, als daß er eine Entdeckung hätte machen können, deren Ruhm er den Theologen gern überlassen wird. Aus dem Menschlichen und aus der Ordnung der gesetzlichen Heimath konnte er das Kind schon deshalb nicht herausreißen, weil er die Abschnitte, in denen sich diese Ordnung bewegt, als Anknüpfungspuncte für die Darstellung seiner Idee nicht entbehren kann. In der Luft oder in den Wolken würde er schwerlich einen bequemeren Boden gefunden haben. Er mußte, wenn er die Geschichte des Kindes erzählen wollte, Momente benutzen, die in den ersten Tagen und Wochen desselben die einzig wichtigen sind. Die Idee aber, die den Evangelisten einzig und allein beschäftigt, hebt das Kind über die Schwäche, in welche es dem Scheine nach gezogen wird, wenn es unter das Gesetz gethan wird, wieder unendlich hinaus: am Tage der Beschneidung erhält es den vom Engel Gabriel gebotenen Jesusnamen und so kommt auch jetzt am Tage seiner Darstellung im Tempel durch das Zeugniß Simeon's seine Herrlichkeit an den Tag. Versuche nur aber ja nicht der Apologet der religiösen Anschauung seinen Rath zu geben, er sage nicht: „die mythische Anschauung hätte hier vielmehr eine Engelerscheinung oder eine Vision dazwischen treten lassen, damit die Maria das Kind nicht einer solchen mit dessen Würde streitenden Aufforderung unterwerfen sollte“ **). Simeon's Preis vertritt ja die Stelle eines Engels, der hier sehr aufdringlich gewesen wäre.

Nein! es ist zu viel! Nun muß gar noch Anna die Mittels-

*) Neander, p. 24.
**) Ebend.

person seyn, von welcher dieser Bericht mittelbar herrühre, weil sie „weit genauer geschildert sey als Simeon"*). Ist denn Simeon, dessen Leitung durch den heiligen Geist noch dazu so ausführlich berichtet ist, durch seine Worte noch nicht hinreichend, oder dem Apologeten nicht tief genug geschildert? Ist nicht Anna deshalb so genau nach ihren Schicksalen und nach ihrer Lebensweise geschildert, weil sie neben Simeon Nichts mehr zu sagen hat und weil sie nun dafür als Repräsentantin jener Entbehrenden, Fastenden und Betenden erscheinen soll, die den Evangelisten auch immer interessiren und die er nun in einem Vorbilde**) auch in diesen Theil seines Werkes bringen will?

Um den Kreis der Darstellung, welchen Lukas bisher gezogen hat, abzuschließen, müßte noch ein Glied hinzukommen:

---

*) Neander, p. 27.

**) Strauß (L. J. I, 326.) sagt noch: „die ausführliche Personalbezeichnung (der Anna) mag von einer wirklichen Person, die zur Zeit des Ursprungs unserer Erzählung noch im Rufe ausgezeichneter Frömmigkeit fortlebte, genommen seyn." Aber wo, in welchem Kreise soll die Erinnerung eine Personalbezeichnung, die an und für sich ohne alles allgemeine Interesse ist, mit sich herumgeschleppt haben? Soll Anna in der jüdischen Erinnerung fortgelebt haben, wie kam Lukas dazu, ihre Bekanntschaft zu machen, wie kam er plötzlich auf den Einfall, sie zur Decoration dieser bestimmten Scene zu benutzen? Etwa, weil die jüdische Tradition berichtete, Anna habe den Messias lebhaft erwartet? Aber die einzige Pointe, welche in der Erscheinung dieser Frau liegt, ist nur die, daß sie den Messias wirklich gesehen und seine Ankunft denen, die mit ihr gleichgesinnt waren, verkündigt habe. Oder hat Anna in der Tradition der christlichen Gemeinde fortgelebt? Das wäre nur möglich, wenn die Tradition dem Fachwerk gliche, in welches ein trockner Gelehrter seine Notizen legt und unter diesen auch manchmal eine solche, die er nicht sogleich gebrauchen kann, die ihm aber vielleicht später einmal zufällig einen Dienst leisten wird. Daß es einmal eine Wittwe von so und so viel Jahren, die so und so lebte, in Jerusalem gab, wird der christlichen Gemeinde höchst gleichgültig gewesen seyn; sie hatte an andere Dinge zu denken. Und doch soll diese Notiz in der Erinnerung der Gemeinde gelebt oder vegetirt haben, bis sie endlich die Stelle fand, wo sie allein Bedeutung hat? Nein! an dieser Stelle ist die greise Wittwe als diese χήρα ὡς ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων zur Welt gekommen. Namen und Familie erhielt sie vom Schriftsteller, der sie selbst geschaffen hat.

es fehlt auch nicht, der Evangelist hat es sich in der Erzählung von der Festreise des zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem verschafft. Bisher hatte Lukas die Herrlichkeit des Jesukindes in der Art zum Mittelpuncte der Ereignisse und seiner Darstellung gemacht, daß es auf das Deutlichste zu erkennen war, wie von diesem Kinde die Belebung der Vergangenheit zu neuen Kräften und Ideen ausging. War nun dieser belebende und erneuernde Einfluß des Kindes durch so viele Situationen hindurch dargestellt, so verlangte es die künstlerische Abrundung, daß das Kind zu guter Letzt auch einmal selbstthätig auftrat und an seinem Selbstbewußtseyn die Kraft des Neuen erkennen ließ. Wenn diese Offenbarung der Kraft, welche die Schranken des Alten aufhob, noch zu dem Kreise der Vorgeschichte gehören sollte, so mußte das Kind noch als solches auftreten und, was es thut und spricht, naiv und unbefangen seyn. Andererseits sollte diese Aeußerung des Kindes den Kreis der Kindheitsgeschichte schließen, es mußte daher an der Gränze des Kindheitsalters stehen, d. h. wenigstens ein zwölfjähriger Knabe seyn. Als solcher wird nun Jesus wirklich von seinen Eltern auf die Paschareise nach Jerusalem mitgenommen, blieb aber bei der Abreise seiner Eltern von der Hauptstadt, ohne daß sie es merkten, in Jerusalem. Nach einer Tagereise vermissen sie ihn erst, finden ihn nicht in der Caravane, wo sie ihn glaubten, sondern im Tempel in der Unterredung mit den Lehrern, nachdem sie nach Jerusalem zurückgekehrt waren und ihn daselbst drei Tage lang gesucht hatten. Als sie ihn fanden, sagt die Mutter: Kind, was hast du uns gethan, siehe, dein Vater und ich, wir haben dich mit Schmerzen gesucht. Er aber antwortete mit unverkennbarer Zurückweisung der Rücksicht auf einen Vater, der es nicht wirklich sey: was suchtet ihr mich denn? wisset ihr nicht, daß ich seyn muß in dem, das meines Vaters ist?

Das Kind durchbricht also die engen Schranken des Kreises, in dem es bisher aufgezogen ist. Aber noch viel mehr wird der Bericht von der Idee durchbrochen, die ihn erzeugt hat und die er darstellen soll. Wäre die Grundlage des Berichts geschichtlich, was hätten wir darin weiter zu sehen, als die frühreife Reflexion eines Kindes, das auf eine gar nicht anziehende im Gegentheil

zurückstoßende Weise erklärt, daß es von der Rücksicht auf einen Vater, der ihm nicht mehr als solcher gilt, auch Nichts mehr wissen will? Man wende nicht ein, „der zwölfjährige Morgenländer sey nach seiner frühern Entwicklung geistig älter und mündiger*)," als sein Altersgenosse „im kälteren Abendlande." Zwölfjährig bleibt unter allen Himmelsstrichen bei dem Knaben zwölfjährig. Frühreife Aeußerungen des Genies, haben Kritiker schon richtig bemerkt, finden sich nur bei Künstlern, deren geistige Bestimmtheit zugleich durch die natürliche Organisation z. B. des Ohres, des Auges, der Hand und durch die ganze Stimmung ihrer leiblichen Bildung bedingt ist, also auch wegen ihres Zusammenhanges mit dem Leibessystem, welches einer frühern Entwicklung fähig ist, sich frühzeitig als ursprüngliche Anlage äußern kann. Aber, müssen wir hinzusetzen, auch diese frühreifen Productionen des Künstlers, die gewöhnlich doch nur Nachahmungen sind, bleiben für den Kenner und für den wahren Geschmack unreif und fallen immer der Vergessenheit anheim. Der Künstler muß studiren, die Gesetze seiner Kunst kennen lernen, und durch innere Kämpfe seinen Geist kräftigen, ehe er Werke hervorbringen wird, die der Beachtung oder gar der Anerkennung und eines ewigen Andenkens werth sind. Die Religion nun gar, da sie die Bewegung des innern geistigen Gegensatzes ist, wird nicht einmal vom Kinde lebendig angeeignet, sondern ihr Werth und ihre unendliche Bedeutung wird erst vom Manne, der gekämpft, gelitten und sich geprüft hat, erkannt. Wie weit ist es nun endlich von dieser Würdigung und lebendigen Aneignung der Religion bis zum Selbstbewußtseyn des Religionsstifters, der eine frühere Form des religiösen Bewußtseyns durchbricht: muß dieser nicht, ehe er zur Ahndung oder gar zur Erkenntniß seiner Aufgabe gelangen soll, die Widersprüche des Alten vielfach und lange Zeit in sich erfahren und durchlebt haben? Der Religionsstifter ist der Mann, der sich im innern Kampfe mit dem Alten gebildet hat. Was aber die Möglichkeit, vorliegenden Bericht als geschichtliche Notiz zu fassen, völlig aufhebt, ist der Umstand,

*) so z. B. Lange, a. a. O. p. 121.

daß das Jesuskind seines himmlichen Vaters nicht allein im rein religiösen Sinne erwähnt, sondern zugleich in jener ganz äußerlichen Rücksicht, daß es den Joseph nicht seinen Vater genannt wissen will. Ja nach dem Zusammenhange dieser Vorgeschichte soll diese Rücksicht nicht einmal den Sinn haben, daß der himmlische Vater als der wahrhafte ewige von dem leiblichen Vater als dem unvollkommenen Abbilde unterschieden werde, sondern es soll zugleich hervorleuchten, daß das Jesuskind jetzt die Ahndung, ja die Gewißheit habe, Joseph sey nicht einmal sein leiblicher Vater. Wer ein solches Kind noch als geschichtliche Erscheinung fassen will, den hindern wir nicht: aber desto stärker wird es die Vernunft thun, die Menschlichkeit, selbst die Naturempfindung, die in der Familie zu Hause ist.

Der Bericht wagte diesen grellen Widerspruch, weil er ihn nicht merken konnte, weil ihm in dieser Darstellung die Idee des Mannes vorschwebte, der die engen Umzäunungen der alten Welt, in der er geboren und erzogen ist, durchbrochen hat. Diese Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns Jesu wollte der Evangelist am Schlusse der Vorgeschichte schon andeuten, — nein! er wollte sie, weil er sie nicht in ihrem An-sich und in ihren geschichtlichen Vermittlungen fassen konnte, hier schon als solche hervortreten lassen und fiel nun nothwendig in jenen Widerspruch, weil er sie in ein Kind verlegte.

Und der zwölfjährige Jesus bleibt ein Kind, bleibt auch als Morgenländer ein Kind. Der Apologet, der das Kind mündiger machen will, d. h. nach seiner Gewohnheit wieder zum natürlichen Erklärer wird, frage die Eltern Jesu und den Evangelisten, ob sie nicht meinen, der zwölfjährige Knabe sey doch nur ein Kind gewesen. Sie mußten sich doch darauf verstehen, da sie im Morgenlande zu Hause waren. In der ersten*) Auflage seines Werkes hat Strauß richtig bemerkt, daß die Eltern durch ihre Unruhe, als sie Jesum auf der Rückreise vermissen, beweisen, daß ihnen der Knabe noch als Kind gilt. Sie meinen, sie hätten

*) In der dritten nimmt er (I, 354.) der Kritik das Recht, der Erzählung „die geschichtliche Geltung abzusprechen.“

anders handeln und das Kind mehr im Auge behalten müssen, d. h. der Verfasser des Berichts sieht die Sache so an, daß durch ein Versehen der Eltern, durch einen Zufall, der nicht hätte seyn sollen, der folgende Beweis von dem höhern Selbstbewußtseyn Jesu herbeigeführt sey. Der unermüdliche Apologet hilft sich freilich wieder. „Aus der Angst der Eltern folgt nur dieses, sagt er*), daß sie jetzt mit ihren Gedanken dem Geistesfluge Jesu nicht mehr folgen können." Nicht mehr! Dann hätten sie es vielmehr als vergebliche Mühe betrachten sollen, ihn unter ihre Obhut zu nehmen und deshalb aufzusuchen. Aber der Schriftsteller weiß nicht einmal, daß die Angst der Eltern diesen Sinn gehabt hätte; nach seinem Texte — und den sollte doch der gläubige Theologe vor Allem respectiren — wissen die Eltern von diesem Geistesfluge ihres Sohnes noch gar Nichts, als sie ihn ängstlich und mit Schmerzen drei Tage lang suchen, sondern nur deshalb sind sie so besorgt, weil sie ihn verirrt und verlaufen glauben. Erst als sie ihn mitten unter den Lehrern im Tempel finden, da gerathen sie in Erstaunen, da wundern sie sich über das Unerwartete, und als nun gar Jesus nur von dem Vater wissen will, in dessen Hause er seyn muß — und wo ihn also die Eltern, wenn sie seinen Geistesflug schon gekannt hätten, auch vor Allem hätten suchen müssen, statt drei Tage lang die Stadt zu durchirren — da verstehen sie nicht mehr, was er sagt. Seltsamer Widerspruch! Maria weiß dieß Wort ihres Sohnes vom wahrhaften Vater nicht zu deuten? Wer noch einen stärkern Beweis dafür haben will, daß wir hier keine wirkliche einzelne Begebenheit vor uns haben, daß der Schriftsteller nur von der Idee eingenommen ist, Jesus habe in der Entwicklung seines Selbstbewußtseyns der Fassungskraft der ihn umgebenden alten Welt vorauseilen müssen, und daß Lukas nur dadurch in diesen Widerspruch fiel, weil er diese allgemeine Collision zu einer Collision in den Familienverhältnissen Jesu umbildete und umbilden mußte, weil er Jesum als Kind zum Helden der Erzählung macht — wer einen stärkern Beweis verlangt, für den ist keiner stark genug.

*) Lange, a. a. O. p. 122.

§ 6.

Die Entstehung der evangelischen Vorgeschichte des Lukas.

So weit die evangelische Vorgeschichte des Lukas! Wie sie entstanden ist, haben wir bisher auseinandergesetzt. Eine Frage ist aber noch zu beantworten. Die Quellen dieser Erzählungen haben wir nämlich bis dahin verfolgt, wo wir die Mischung und Bewegung der ersten Elemente, von denen sie erzeugt sind, den Boden, dessen Natur sie verrathen, und die Gewalt, die ihren ersten Lauf bestimmte, kennen lernten. Wir sahen, welche innere Erlebnisse der Gemeinde dazu gehörten, damit jene Anschauung entstehe, welche den Mittelpunct dieser Vorgeschichte ausmacht, ferner: welche Anschauungen des A. T. und des Heidenthums zusammentreffen mußten, um den Gedanken des göttlichen Ursprungs Jesu in die Form eines einzelnen empirischen Factum zu bringen, endlich sahen wir, welche Gewalt des religiösen Bewußtseyns die Geschichte Jesu und des Täufers so eng verbunden hat, daß sie Eine Geschichte geworden ist.

Es ist nun die Frage, wer die Quellen zu Einem Bache verbunden und diesen so kunstreich gefaßt hat. Wer hat diese Vorgeschichte verfaßt, in dem Sinne nämlich verfaßt, daß er jenen allgemeinen Anschauungen die bestimmte Geschichtsform gegeben, sie zu den einzelnen Facten ausgearbeitet und diese wieder in ihren kunstmäßigen Zusammenhang gesetzt hat. Da wir nicht mehr annehmen können, daß die empirische Wirklichkeit dieses Kunstwerk erzeugt habe und die Harmonie, zu welcher sich die einzelnen Erzählungen zusammenfügen, aus der Natur und Folge der Thatsachen selber geflossen sey, so sind nur zwei Verfasser möglich: die Tradition der Gemeinde oder der Schriftsteller. Die mythologische Ansicht von Strauß hat zwar auf diese Frage noch keine bestimmte Antwort, weil sie die Frage selbst noch nicht rein gestellt hat: indessen neigt sie sich doch unverkennbar überwiegend zu der Annahme, daß die Erzählungen sich in der Ueberlieferung der Gemeinde gebildet haben und dem Schriftsteller nur die genauere Fassung, die sie im Evangelium erhalten haben, verdan-

ken. Der Anstoß, den das gewöhnliche Bewußtseyn an der andern Annahme finden würde, den vielleicht selbst die entschiedenste Kritik der neueren Zeit im Geheimen fühlte und der sie verhinderte, diese Erzählungen auf ihre letzte Werkstätte, auf die künstlerische Thätigkeit zurückzuführen, dieser Anstoß bleibt aber nur zu gewiß, wenn auch die Gemeinde der Urheber dieser Erzählungen seyn soll. Es ist doch immer ein Einzelner, der sie gebildet hat, oder es sind Einzelne, die einzelne Erzählungen bildeten und es war wieder Einer, der dieselben kunstmäßig zu einem Ganzen verband. Das Volk, die Gemeinde können als solche in ihrer mysteriösen Substantialität und aus dieser unmittelbar heraus Nichts schaffen, sondern nur das Subject, das einzelne Selbstbewußtseyn kann es zur Form, zur Gestalt und damit auch erst zur Bestimmtheit des Gehalts bringen. Das Selbstbewußtseyn verhält sich in dieser schöpferischen Thätigkeit allerdings nicht als reines isolirtes Ich und schafft und formt nicht aus seiner unmittelbaren Subjectivität heraus, wenigstens in dem Falle nicht, wenn sein Werk von dem Volke oder von der Gemeinde aufgenommen, anerkannt und Jahrhunderte lang als Form ihrer eigenen Anschauung betrachtet wird. Das Selbstbewußtseyn hat dann vielmehr ohne immer zu wissen wie weit es sich mit seinem allgemeinen Lebenskreise in Zusammenhang befand, mit seiner Substanz in Spannung gestanden, es war von dieser befruchtet und zu seiner Thätigkeit getrieben, oder vielmehr: je tiefer das Werk ist, je größeren Erfolg es in der allgemeinen Anerkennung hat, desto sicherer können wir annehmen, daß der Urheber fern von aller Reflexion auf das Allgemeine in reiner Unbefangenheit gearbeitet hat und daß der Einfluß seiner Lebenssubstanz auf die Arbeit sich in der tiefen Intensivität, mit der er arbeitete, offenbarte. Bei aller dieser Spannung des formenden Selbstbewußtseyns mit seiner Substanz und mit dem Geiste des Volkes oder der Gemeinde bleibt doch der wichtige Satz bestehen, daß das Werk als solches mit seiner Form und mit diesem bestimmten Gehalte in jener substantiellen Welt noch nicht gegeben war. Jeder Versuch, die Folgen dieses — schrecklichen: nicht wahr das ist der richtige Ausdruck, den ihr auf der Zunge habt? dieses —

Satzes abzuwehren und von dem Einzelnen auf ein Gegebenseyn des Inhalts zurückzugehen, ist erfolglos und wird durch den unendlichen Regreß, bis man doch wieder auf einen einzelnen Urheber kommt, vereitelt.

Für jetzt ist so viel gewiß: mag Lukas die einzelnen Erzählungen der evangelischen Vorgeschichte gebildet haben, mögen sie von Andern vor ihm geschaffen und in die Anschauung der Gemeinde übergegangen seyn und mag sie nun erst Lukas in seine Schrift aufgenommen haben, in der Sache ist es zuletzt dasselbe.

Die Sache wird aber schon eine ganz andere, wenn wir daran denken, daß wir in dieser Vorgeschichte eine Reihe einzelner Erzählungen haben, die — in der obigen Kritik liegt der Beweis — unter sich in einem so innigen Zusammenhange stehen, daß die vorhergehende die Vorbereitung der folgenden ist und die je folgende ohne die Voraussetzung der früheren ihre Bedeutung verliert. Der gewöhnlichen Vorstellung liegt nun, wenn hierauf die Rede kommt, sogleich die Annahme nahe, entweder Lukas habe die einzelnen Erzählungen, die er in der Ueberlieferung der Gemeinde vorfand, zu diesem Ganzen verbunden, oder er habe das Ganze in derselben Ueberlieferung schon vorgefunden und als solches in sein Werk aufgenommen.

Die erstere Annahme verläuft sich in die nothwendige Consequenz jeder Verstandes-Ansicht — ins Mysteriöse und sie müßte endlich eine Inspiration der Gemeinde voraussetzen, wie sie selbst der strengste Orthodox seinen Evangelisten nicht zu Gute kommen läßt. Kein geringeres Wunder würde nach jener Annahme stattgefunden haben, als daß alle Einzelne, — wir können nur von Einzelnen sprechen — welche diese Erzählungen bildeten, ohne daß Einer von dem Werke des Andern Etwas wußte, es gerade so getroffen haben, daß ihre fragmentarischen Schöpfungen, wenn sie endlich einmal zusammengeriethen, das vortrefflichste Ganze bildeten. Wir sagten: ohne daß Einer von dem Andern und dessen Werke Etwas wußte; denn sollten wir am Ende noch das Unding in den Kauf nehmen, daß alle jene Einzelnen zufällig in derselben Stadt oder gar in demselben Stadttheil wohnten und nun sogleich davon Kunde bekamen, wenn wieder ein Fädchen

dieses wunderbaren Gewebes gesponnen war? Jene Annahme spricht aber doch von der Tradition der Gemeinde und diese war bekanntlich sehr bald über einen großen Kreis der alten Welt verbreitet. Also mußte ein sehr großer Raum jene Bildner der Tradition getrennt haben und um die enge Beziehung, in welcher ihre einzelnen Erzählungen zu einander stehen, hervorzubringen, wäre eine prästabilirte Harmonie nothwendig, zu deren Anerkennung sich die Vernunft nicht bewegen kann.

Es bliebe demnach die andre Annahme — doch welche? Sehen wir uns vor! welche bliebe übrig? Daß sich jene einzelnen sporadisch gebildeten Erzählungen allmählig in jenem Nebel, in jener mysteriösen Wolke oder in der unstäten Fluth der Tradition verbunden hätten und in dieser Vereinigung dem Lukas zugekommen, vom Lukas niedergeschrieben wären? Nun dann ist es doch wieder vergeblich, dem fürchterlichen Selbstbewußtseyn entfliehen zu wollen und dessen Antheil an der Composition zu läugnen. Die Tradition hat nicht Hände zu schreiben, nicht Geschmack um zu componiren, nicht Urtheilskraft um das Zusammengehörige zu einigen und das Fremde abzuscheiden. Das Subject, das Selbstbewußtseyn besitzt allein diese Güter und wenn sie auch dem Allgemeinen gewidmet sind und dessen Dienste sich hingeben, so geht der Entschluß zur Arbeit und die Ausarbeitung doch vom Einzelnen aus und das Werk wird mehr oder weniger vollendet und damit mehr oder weniger fähig, ins Allgemeine überzugehen, je nachdem der Geist des Urhebers intensiv war. Also wieder das Selbstbewußtseyn! Es tritt aber noch mehr in den Vordergrund. So viel sahen wir bis jetzt, daß sich nicht an verschiedenen Orten Erzählungen bilden können, die so sehr zusammengehören, daß der Anfang der einen nur an den Schluß der andern und an den Schluß der ersteren wieder der Anfang einer andern u. s. w. angefügt zu werden braucht, damit zuletzt ein harmonisches Ganze entstehe. Sondern wäre es wirklich der Fall, daß sich einzelne Erzählungen bilden könnten, die, an verschiedenen Orten und selbstständig von einander geschaffen, überhaupt nur und im Ganzen demselben Anschauungskreise angehören und zur Ausarbeitung desselben dienen, so werden sie, wenn

sie nun zusammenkommen, Vieles an sich haben, was ihre unmittelbare Verbindung unmöglich macht. Es bedarf einer großen Arbeit, um sie zusammenzubringen, zumal um sie zu einem so künstlerischen Werke zu vereinigen, wie die Vorgeschichte im dritten Evangelium ist. Es werden sich mannichfache Widersprüche zwischen den einzelnen Erzählungen finden — sie müssen getilgt; sehr verschiedene Gesichtspuncte werden die einzelnen Bruchstücke beherrschen — sie müssen in Einklang gesetzt werden: kurz es wird sich so viel Widerspenstiges zwischen ihnen finden, daß es keiner geringen Anstrengung bedarf, sie in Zusammenhang zu bringen. Das ist schon als formelle Arbeit betrachtet eine That des Subjects — wenn es nur bei dem Formellen der Arbeit sein Bewenden haben könnte! Jede Veränderung des Ursprünglichen, jede Verschiebung und neue Wendung wird auch einen neuen Inhalt liefern: denn wird ein widersprechender Zug getilgt, so wird dafür ein neuer — und zwar woher? — aus der Combination und aus dem künstlerischen Selbstbewußtseyn gesetzt werden. Wenn der Gesichtspunct, der eine Erzählung beherrscht, stört, so wird der einzelne Inhalt, in dem er sich verräth, nicht weniger störend seyn: mit jenem muß also auch dieser wesentlich verändert werden. Und wenn nun dem Subject auch in dieser Arbeit ein so schöpferischer Antheil zugeschrieben werden muß, was ist es dann — müssen wir wieder fragen — was ist es für ein Unterschied, ob Lukas oder ein Anderer vor ihm so gearbeitet hat?

Gesetzt, in dieser Form wäre die Hypothese nicht mehr eine solche, sie sey die richtige Erklärung des vorliegenden Thatbestandes: ein Vor-Lukas habe die Bestandtheile der Vorgeschichte, die sich erst einzeln bildeten, vereinigt und diese neue Combination sey in die Tradition übergegangen, aus welcher sie unser Lukas aufgenommen habe — so ist damit der Antheil des Selbstbewußtseyns noch nicht erschöpft. Lukas will ja nicht nur diese Vorgeschichte berichten, sondern er beabsichtigt ein größeres Werk, er will die ganze evangelische Geschichte berichten. Wird er nicht eine ähnliche Arbeit wie sein Vorgänger übernehmen, nämlich wie dieser einzelne Erzählungen zur Vorgeschichte verband, so er nun diese mit der Darstellung des öffentlichen Lebens in Verbindung

setzen und beides, das er zuerst zusammenbringt, verschmelzen müssen? Und wird und kann diese Verschmelzung ohne Einfluß auf seine Darstellung der Vorgeschichte bleiben können? Wir werden sehen, daß dieser Einfluß nicht fehlte. Es hilft also nicht einmal die Annahme eines Vor-Lukas; der wirkliche Lukas ist dennoch in seiner Darstellung der Vorgeschichte schöpferisch verfahren.

Nirgends also kann die Traditions-Hypothese der Begegnung mit dem Selbstbewußtseyn entgehen. Wir werden indessen den Kreis bald so weit zusammenschließen, bis beide Gegner so dicht auf Einen Raum zusammengedrängt werden, daß Einer nur stehend leben kann und der Andere fallen muß.

Es ist gar nicht möglich, daß einzelne Erzählungen wie diejenigen, aus denen die evangelische Vorgeschichte besteht, einzeln und selbstständig von einander gebildet werden konnten. Keine kann für sich bestehen, jede weist auf die andere hin und keinem Menschen konnte es einfallen oder auch nur möglich seyn, die eine zu bilden, wenn er nicht den Plan des Ganzen, d. h. die Möglichkeit aller andern in der Anschauung hatte und somit die eine durch die Ausarbeitung der andern ergänzen konnte. Sollten wir hier den Beweis dieser Einheit liefern, so müßten wir die obige Kritik wieder abschreiben. Andererseits ist es auch unmöglich, daß in der Tradition der Gemeinde einzelne Partikelchen von Erzählungen unabhängig von einander geschwebt oder vielmehr geflattert hätten. Ohne Halt, Stütze und Zusammenhang hätten sie — wenn jene Unmöglichkeit möglich gewesen wäre — bald verweht werden und verschwinden müssen.

Nun können wir die andere Annahme reiner ausdrücken: es bliebe demnach nur das Andre übrig, daß in der Tradition die evangelische Vorgeschichte sich in dem Zusammenhange und in der Form gebildet habe, in welcher sie Lukas vorgefunden und in sein Werk aufgenommen hat. Aber wozu doch diese Umwege, um von Lukas zu Lukas zu gelangen, diese Umwege, die wir sogar nur in der Luft machen könnten! Wer ist denn diese Tradition, wo werden wir sie wohl endlich ergreifen und geistig von Angesicht zu Angesicht schauen können? Nirgends wieder als im be-

stimmten Selbstbewußtseyn. Die Tradition als solche kann nicht gestalten und ist innerlich viel zu allgemein und unbestimmt, als daß sie ein zusammenhängendes Kunstwerk produciren könnte. Der Einzelne muß diese Arbeit vollbringen.

Noch Eine Ausflucht steht vielleicht der Traditions-Hypothese offen. Es könnte seyn, daß vor Lukas schon Einer die Vorgeschichte concipirt habe und daß sie durch das Mittelglied der Tradition zu Lukas gelangt sey. Denn das scheint immer noch das Schreckliche, das nicht genug gefürchtet und gemieden werden kann, daß Lukas selbst jener Erste sey, der die Vorgeschichte gebildet habe, daß wir es also in der Schrift unmittelbar mit einem Werk des Selbstbewußtseyns zu thun haben sollten: durch das Purgatorium der Tradition muß es wenigstens hindurch, wenn es uns nicht erschrecken soll. Was wir doch für furchtsame Kinder sind: als ob es nicht immer noch das Werk eines Einzelnen ist! als ob nicht auch die Gewißheit bliebe, daß Lukas schöpferische Thätigkeit habe anwenden müssen, um jenen Inhalt der Ueberlieferung auszuführen, im Einzelnen auszuarbeiten und mit seinem umfassenden Plane zu verschmelzen!

Es ist aber auch das nicht möglich, daß in der Tradition ein zusammenhängender Geschichtskreis existiren könnte. Wenn es in einem Volke oder in einer Gemeinde so weit gekommen ist, daß eine zusammenhängende Geschichts-Anschauung sich bildet, so hat die Kraft, die dazu gehört, auch die Fähigkeit, den Griffel in Bewegung zu setzen. Alles Reden vom Gedächtniß der alten Welt ist sentimentales Geschwätz, welches die Schulmeister uns vorgeredet haben, wir aber nicht gründlich genug aus Interesse für die Ehre der Völker und der Menschheit vergessen können. Was die Völker und Gemeinden wußten, haben sie mit großer Mühe niedergeschrieben; so bald sie Etwas zur Klarheit der Anschauung gebracht hatten, so war auch das Organ da, welches der Ausarbeitung und Firirung diente, und wenn sie Nichts geschrieben haben, so lag der Grund nur darin, weil sie Nichts hatten, was sich dieser Mühe verlohnte.

Um die Nichtigkeit der Traditions-Hypothese einzusehen, braucht man sich nur zu fragen, welche Bestandtheile der zwei er-

sten Capitel des Lukas-Evangelium in der Ueberlieferung herumgeflogen seyen. Die Hymnen? Aber wenn in der Schrift der Preis des Herrn im Hymnus des Zacharias mit so nachlässiger und nachschleppender Construction zusammengesetzt ist (Luk. 1, 68—75.), welchen Athem muß die Tradition besessen haben, wenn sie diesen Satz immer genau in derselben Form hersagen sollte. Oder sollte die Tradition die Notiz mit sich herumgetragen haben: „und als acht Tage um waren, daß das Kind beschnitten würde, da ward sein Name genannt Jesus, welcher genannt war von dem Engel, ehe denn er im Mutterleib empfangen ward?" Es wäre doch das Dürftigste, womit sich die Tradition beschäftigen könnte, wenn sie sich bestreben müßte, solche Notizen für immer auswendig zu lernen. Sollte sie aber diese Notiz beleben, d. h. die Erzählung von der Botschaft Gabriel's an die Maria sogleich bereit und gegenwärtig haben, sodann als Gegenstück zu dem einfachen Vorgang der Beschneidung Jesu die herrlichere Darstellung im Tempel, ferner als anderes Gegenstück die Beschneidung des Täufers und das Wunder, das dabei vorfiel, d. h. nun auch die ganze wunderbare Botschaft Gabriel's an Zacharias und dessen Verhalten und nun mit einem natürlichen Seitensprung an dessen Frau Elisabeth sich erinnern, die mit ganz anderem Glauben die wunderbaren Erscheinungen zu würdigen wußte — wie sollte es die Tradition machen, wenn sie sich bei dieser Uebung des Gedächtnisses nicht sehr bald verwirren und endlich ihres Geschäftes ganz überdrüssig werden sollte? Sie hat aber Nichts zu fürchten, denn als dieses Lastthier, auf welchem einzelne Notizen oder Kunstwerke transportirt würden, hat sie in der christlichen Gemeinde so wenig wie anderswo existirt, und wenn sie unter ihrer Last zusammensinkt, so ist es nur ihr Zerrbild in den Köpfen der Gelehrten, was dieses Schicksal erleidet.

Wenn es also Lukas nur mit der Tradition zu thun hatte, so war ihm der Stoff nicht fertig geliefert worden, als ob er dann nur die Mühe des Niederschreibens gehabt hätte, sondern er mußte dasjenige, was in der religiösen Anschauung der Gemeinde erst an sich lebte, in Form und Gehalt entwickeln und

schöpferisch fortbilden — er mußte geistige Elemente zu individuellen Gestalten verdichten.

Möglich wäre es aber noch, daß Lukas einzelne schriftliche Aufsätze schon vorfand, die er zur Vorgeschichte verband oder — die ganze Vorgeschichte im Zusammenhange niedergeschrieben antraf und seinem Werke vorsetzte.

Zu der erstern Annahme könnten wir uns auch nicht Einen Augenblick verstehen, wenn sie so gemeint ist, daß von den einzelnen Augenzeugen jener Vorgeschichte einzelne Berichte herrührten, die nun eben so einzeln für sich niedergeschrieben und endlich nach einem langen abentheuerlichen Herumirren dem Lukas zugeflogen seyen. Auch in der Form brauchen wir diese Annahme nicht erst noch zu beurtheilen, wenn sie sich mit der Traditions-Hypothese verbindet oder vielmehr diese Hypothese selber ist. Wenn Lukas einzelne Aufsätze vorfand, so waren sie — das steht vielmehr nun fest — den Verfassern nicht von der Tradition dictirt, sondern frei von diesen gebildet worden. Aus ihrer Maaßlosigkeit, nämlich aus ihrer sinnlosen Form, wonach sie annimmt, daß Lukas eine größere Zahl von Zettelchen und Aufsätzchen gefunden und zur Vorgeschichte vereinigt habe, können wir diese Hypothese sogleich bis dahin vereinfachen, daß es nur zwei Aufsätze waren, die dem Evangelisten in die Hände fielen, nämlich die Geschichte von der Geburt des Täufers und die von der Geburt und Kindheit Jesu. Aber es konnte nicht einmal zwei Aufsätze dieser Art geben, die abgesondert von einander niedergeschrieben wären und einige Zeit für sich existirt hätten. Keiner von beiden Aufsätzen ist ohne den andern concipirt und ausgearbeitet, da jede kleinere Gruppe des einen Aufsatzes an einer entsprechenden des andern ihr Gegenstück hat und gerade so ausgearbeitet ist, wie wir es vorfinden, damit sie sich ihrem Gegenstücke gegenüber recht deutlich in ihrem eigenthümlichen Charakter zeige und eben so wieder ihrer Parallele denselben Dienst leiste. So entsprechen sich die beiden Botschaften Gabriel's, die wunderbaren Umstände, unter welchen die beiden heiligen Kinder empfangen sind, die Verherrlichung des Tages, an welchem der Täufer beschnitten wird und seinen Namen erhält und die Ver-

herrlichung der Geburt und Darstellung des messianischen Kindes im Tempel*), die entzückte Freude des Täufers über die Nähe des Messias und das Frohlocken Simeon's, daß seine Augen den Heiland gesehen haben u. s. f. Ein Glied ist nur in der Rücksicht auf das entsprechende entstanden und ausgearbeitet.

Ja es konnte nicht einmal der eine Bericht ohne den andern auch nur in seiner ersten Anlage entstehen. Die Art und Weise, wie der Täufer gefeiert wird, beweist, daß er nur als der Vorläufer des Herrn Gegenstand dieser Geschichtsdarstellung wurde; in dieses wunderbare Licht konnte aber seine Geburt gar nicht gestellt werden, wenn es nicht der Abglanz von dem größern Lichte war, welches die Geburt des Messias verherrlichte. Andererseits konnte diese Geschichte von der Geburt des Messias sich nicht ausbilden, wenn sie sich nicht zugleich einen größern wunderbaren Boden schuf, auf welchem sie sich als natürlich, d. h. als nothwendig wunderbar darstellte, wenn sie in einen Geschichts-

---

*) Ueber die Art und Weise, wie die Notiz von der Beschneidung beider Knaben behandelt wird, sagt Strauß (L. J. I, 277. 278.): „dabei ist der Contrast auffallend zwischen der ausführlichen Benützung und Ausmalung desselben Punctes im Leben des Johannes und der Trockenheit und Kürze, mit welcher derselbe hier in Bezug auf Jesum behandelt ist; worin man mit Schleiermacher ein Zeichen finden kann, daß wenigstens hier der Verfasser von Cap. I nicht mehr der Concipient ist." Ist im Gegentheil das sicherste Zeichen von der Einheit des Verfassers. Contraste trennen bekanntlich nicht nur, sondern spannen zugleich und halten durch diese Spannung das Getrennte zusammen. Beide Knaben erhalten am Tage der Beschneidung ihren vom Engel vorherbestimmten Namen. Nun wäre die Symmetrie der Berichte aber doch zu einförmig und mechanisch gewesen, wenn die Beschneidung des Jesuskindes in ähnlicher Weise wie die des Täufers der Anlaß zu einer wunderbaren Begebenheit geworden wäre, der Leser muß vielmehr, wenn er beide Darstellungen vergleicht, im Berichte von der Beschneidung Jesu Etwas vermissen und durch das Gefühl dieses Contrastes um so mehr für den folgenden Bericht von der Darstellung des Kindes im Tempel vorbereitet seyn. Der Leser erwartet nun noch die Ausfüllung einer Lücke, ist darauf gespannt, wie die ausgebliebene Verherrlichung nachgeholt wird — und wie wohlthätig fühlt er sich afficirt, wie angenehm ist das Gefühl, wenn der folgende Bericht die gespannte Erwartung so glücklich befriedigt!

zusammenhang fällt, der von vornherein wunderbar ist. Jeder von beiden Geschichtskreisen entstand mit dem andern und wie sie zusammen entstanden, so wurden sie auch jeder mit Rücksicht auf den andern im Einzelnen ausgefüllt.

Wir gelangen somit wieder zu der Gewißheit, daß die evangelische Vorgeschichte des Lukas, sobald sie entstand, nur als dieses Ganze entstehen konnte. Und nun ohne weitere Umschweife! Lukas hat sie zuerst concipirt und niedergeschrieben. Die Uebereinstimmung der Sprache, welche in diesem Abschnitte und in dem Evangelium sonst herrscht*), hat zwar keine streng beweisende Kraft, da es unvermeidlich war, daß der Schriftsteller einem Aufsatze, den er mit seinem Werke verarbeitete, auch seine Diction gab. Um so weniger könnte dieser Beweis schlagend scheinen, da Lukas in der Verarbeitung der Schrift des Marcus selbst das Beispiel gegeben hat, wie er einer fremden Schrift das Colorit seines Styls und seiner Sprache gibt. Wenn es also immer nur — obgleich überwiegend — wahrscheinlich ist, daß wir in der Vorgeschichte den ursprünglichen Geschichts-Styl des Lukas haben, den er in der Verarbeitung des Marcus-Evangelium nicht verläugnen konnte, so bedarf es doch strengerer Beweise, daß die Vorgeschichte rein aus seiner Anschauung hervorgegangen ist. Wir geben sie!

In der Schrift des Marcus (C. 1, 6.) hat Lukas die Beschreibung der ascetischen Lebensweise des Täufers gelesen, aber in der Parallelstelle seines Werkes ausgelassen. Warum? Weil er diesen Gegenstand in die Vorgeschichte aufgenommen und ins Wunderbare ausgearbeitet hat, indem er in die Botschaft Gabriel's an Zacharias das Gebot verwebt (C. 1, 15.), der Täufer soll nicht „Wein und stark Getränke" trinken. Nach dem Bericht des Marcus hat Jesus den Jüngern eröffnet, daß im Täufer der erwartete Elias gekommen sey (Marc. 9, 13.), Lukas schweigt auch über diesen Punct an der Parallelstelle. Ferner: in dem Bericht von der Botschaft des Täufers an Jesum, die Marcus noch nicht kennt, läßt er den Herrn eine Weissagung

*) Siehe Wilke, der Urevangelist, p. 645. 646.

des Maleachi auf den Täufer beziehen (Luk. 7, 27.), berührt aber nicht die Anschauung desselben Propheten, daß Elias der Vorläufer des Messias sey. Consequent! denn Gabriel hat es schon gesagt (Luk. 1, 17.), daß der Sohn des Zacharias im Geiste und in der Kraft des Elias dem Herrn vorangehen werde. Lukas hat mit freiem Bewußtseyn die Vorgeschichte so componirt, daß jene Angaben der Schrift des Marcus eine tiefere Bedeutung und den Sinn einer höheren Nothwendigkeit erhielten, indem sie in die Botschaft des göttlichen Gesandten verwebt wurden.

Daß die entbehrende, fastende und betende Wittwe Anna in den Umkreis der Anschauung des Lukas gehört, ist bereits bemerkt worden und wird späterhin außer allem Zweifel gesetzt werden.

Lukas ist endlich der sorgfältige Chronologe, welchen die Darstellung der Vorgeschichte verräth; da aber die Chronologie in diesem Abschnitte zu dem wesentlichen Inhalt gehört — denn im sechsten Monate der Schwangerschaft Elisabeth's geschieht jenes bedeutungsvolle Wunder — so ist der Chronologe der Verfasser des Ganzen. Derselbe Schriftsteller, der die Schatzung, welche der Kaiser Augustus (C. 2, 1.) über die ganze Welt ausschreiben ließ, in das Geburtsjahr Jesu verlegt, versäumt es auch nicht anzugeben, in welchem Jahre der Täufer öffentlich auftrat (Luk. 3, 1. 2.), derselbe Schriftsteller, der dort einen Geschichtsfehler beging, läßt sich auch hier einen solchen zu Schulden kommen, wenn er im funfzehnten Jahre des Tiberius einen Lysanias über Abilene herrschen läßt. Der Angabe des Jahres, in welchem der Täufer auftrat, fügt Lukas nicht die andere bei, wie alt damals Johannes war, und wenn er berichtet, Jesus sey ungefähr dreißig Jahre alt gewesen, als er seine öffentliche Wirksamkeit begann (3, 23.), da sagt er nicht, in welchem Jahre des Tiberius es gewesen sey. Dennoch hat er über alle diese Dinge keinen Zweifel stehen lassen. Beide Angaben gehören zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Nach der Anschauung des Evangelisten nimmt die öffentliche Wirksamkeit des Täufers nur einen sehr geringen Zeitraum ein: trat er also im funfzehnten Jahre des Tiberius auf, so wird Jesus in dem-

selben Jahre oder im nächstfolgenden aufgetreten seyn, wenn vielleicht zufälligerweise der Täufer am Ende dieses Jahres auftrat — und wenn Jesus beim Antritt seines Amtes gegen dreißig Jahre alt war, so war der Täufer eben so alt, als „das Wort des Herrn" ihn berief. Denn gerade das halbe Jahr, um welches er älter ist als sein größerer Nachfolger, war nach der Anschauung des Evangelisten zur Lösung seiner Aufgabe hinreichend. Der Chronologe ist der Verfasser des Ganzen und dieser mit jenem Eine Person.

Ja wir hören euch, unsterbliche Bedenken und — Schimpfreden der Apologetik. Habt nur Geduld, poltert und droht nur nicht so heftig, wir hören euch und werden antworten. Sogleich bei dem ersten Erscheinen des Werkes von Strauß war im Gegensatze gegen seine mythologische Theorie bemerkt worden, das sey noch nicht die letzte Erklärung der evangelischen Anschauungen, wenn sie aus jüdischen Elementen unmittelbar abgeleitet würden oder ihr Bildungsproceß in eine mysteriöse Tradition verlegt würde. Es war gesagt — aber freilich auch nur gesagt und weder genauer entwickelt noch ausgeführt worden, daß jene Anschauungen, wenn die Kritik ihre letzte Vollendung erreichen solle, als Ergebniß des wesentlichen Processes des Selbstbewußtseyns begriffen werden müßten.

Ja, ja! So ist es! ruft nun sogleich der Apologet. Ganz richtig! Als „Werke des Betruges" müssen die Evangelien endlich der Kritik gelten, wenn sie mit „einiger Consequenz" sich ausbildet. Für Betrüger müssen die Evangelisten endlich ausgegeben werden und „wir langen wieder bei dem so vornehm über die Achsel angesehenen Fragmentisten an" *).

Das „Haus Goeze und Compagnie" besteht also immer noch in seinem alten Flor? Ja wohl! Aber es hat auch jetzt noch nicht gelernt, seinem Schicksal, daß es sich manchmal „blamiren muß," auszuweichen. Der arme Fragmentist! Die Kritik darf ihn gewiß nicht über die Achsel ansehen, sie kann seine Mängel einsehen, sie wird sie gut machen, indem sie von ihm lernt,

*) Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte. 1837. p. 50. 51.

aber sie darf es nicht zugeben, daß der Mißverstand ihm die Theorie zuschreibt, die Evangelisten seyen „Betrüger" gewesen. Seine Sache liegt aber schon in guten Händen: Lessing's „fünfter Anti-Goeze" wird für den Unbefangenen überzeugend seyn.

Nun dann erklärt ihr doch wenigstens die Evangelisten für Betrüger, wird die Apologetik rufen, indem sie ihren Eifer gegen uns richtet. Ihr behauptet ja, daß diese, wie ihr es dünn und jämmerlich genug nennt, diese Anschauungen vom formenden Selbstbewußtseyn geschaffen sind.

Wir bitten um Ruhe! Wir schimpfen nicht, wir forschen und entwickeln und wer dazwischen sprechen will, muß sich vor Allem in die Entwicklung mit ruhigem Blute einlassen. Wo haben wir es denn „behauptet," daß jene Anschauungen Werke des Selbstbewußtseyns seyen? Wir haben es bewiesen. Laßt euch also in den Beweis ein, liefert einen andern, aber kommt nur nicht mit Redensarten und sagt um Alles in der Welt nicht, daß wir die Evangelisten für Betrüger erklären. Haben wir denn dergleichen ausgesprochen, oder nur den entferntesten Anlaß dazu gegeben, daß man vermuthen könnte, wir hegten innerlich diese Ansicht oder müßten, wenn wir uns alle Consequenzen aufrichtig gestehen wollten, sie hegen?

Nein! Wenn wir die Kategorie des Selbstbewußtseyns gebrauchen, so meinen wir nicht das empirische Ich, als ob dieses aus seinen bloßen Einfällen oder willkührlichen Combinationen jene Anschauungen gebildet habe — es würde es vielmehr, wenn es den Versuch machen wollte, schön bleiben lassen und von seinem Vorwitz bald abstehen. Glaubt ihr wohl es sey möglich, daß auch das gebildetste Ich unserer Zeit einen religiösen Geschichtscyclus, wie die Vorgeschichte des Lukas, oder eine Anschauung wie die des Matthäus vom Stern der Magier schaffen könne? Der Künstler, Geschichtsschreiber und Philosoph unserer Zeit haben andere Aufgaben zu lösen und die der Vergangenheit zu begreifen, aber sich nicht darin zu üben.

Das unmittelbare Ich, so wie das gebildete Selbstbewußtseyn, welches sich zur Wirklichkeit mit einem ganz andern Bewußtseyn, nämlich mit dem kritischen verhält, und alle Analo-

gieen und Reflexionen, die von ihnen her genommen werden, bleiben aus dem Spiele.

Wir haben es hier vielmehr nur mit dem religiösen Selbstbewußtseyn in dem Stadium seiner schöpferischen Selbstentwicklung zu thun. An sich ist es das Selbstbewußtseyn, in welchem seine Welt des Allgemeinen noch elementarisch verborgen ist. Als Geist aber und zumal als der religiöse Geist ist es die Bewegung und der Trieb, sich von seiner Welt des Allgemeinen zu unterscheiden, es muß sich von ihr unterscheiden, damit es sich zu ihr als wirkliches Bewußtseyn verhalte, und wer kann diese Unterterscheidung und die wirkliche Schöpfung vollbringen? Wer anders als es selbst? Es weiß aber nicht in diesem schöpferischen Augenblicke, daß es selbst die wesentliche Thätigkeit sey; wir erkennen es als solche, es selbst nicht. Als religiöses Selbstbewußtseyn ist es von dem Inhalte auf das Tiefste ergriffen, es kann ohne ihn und ohne seine beständige Darstellung und Production nicht leben, denn es besitzt darin die Erfahrung seiner eigenen Bestimmtheit. Aber als religiöses Bewußtseyn betrachtet es sich zugleich im durchgehenden Unterschied gegen seinen wesentlichen Inhalt und sobald es ihn entwickelt hat und in demselben Augenblicke, wo es ihn entwickelt und darstellt, gilt er ihm als eine Wirklichkeit, die über und außer ihm als das Absolute und als dessen Geschichte für sich existirt.

Befestigt wird die Unterscheidung, weil dieses bestimmte religiöse Selbstbewußtsevn den Anstoß zu seiner ersten Erregung von Außen, durch die Kunde von dieser geschichtlichen Person erhalten hat und nicht einmal existiren kann, ehe es nicht schon den Glauben an diesen ist, der ihm seine allgemeine Welt offenbart hat. Wenn es daher seine eigene fortschreitende Entwicklung, die zunehmende Erfahrung seines innern Gehalts darstellen will, so ist ihm dieser Gehalt bereits zur innern Bestimmtheit seines persönlichen Princips geworden und um ihn darzustellen, ist es unwillkührlich gezwungen, in die Geschichte seines Herrn neue Elemente hineinzubringen. Diese wachsenden Zusätze der ursprünglich gegebenen Geschichte werden ihm so gewiß geschichtlich gelten, wie diese selbst, die ihm zuerst überliefert war. Der Glaube an

diese Productionen ist ferner dadurch gesichert, daß die Reizmittel, die sie anregten, und die ersten Stoffe, die dazu benutzt wurden, wiederum von Außen und sogar durch den allgemeinen Glauben der Gemeinde gegeben waren. Die geschichtlichen Gestaltungen, welche dieses schöpferische Selbstbewußtseyn liefert, müssen ihm noch um so glaubwürdiger erscheinen, weil ihre Seele von den ersten einfachsten religiösen Kategorieen, dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, und von der religiösen Anschauung des geschichtlichen Zusammenhanges gebildet wird. Jene Reizmittel und diese Kategorieen und Reflexionen über den Geschichtszusammenhang, welche zur Ausbildung der evangelischen Vorgeschichte des Lukas dienten, haben wir im Einzelnen oben kennen lernen.

Aber die Form, so weit sie durch die Worte und Diction bedingt ist? Sie ist nicht rein aus dem Geiste des Schriftstellers hervorgegangen und dieser Umstand unterscheidet diese Vorgeschichte vom wirklichen Kunstwerke, welches wohl in der griechischen Welt aber nicht in der christlichen Gemeinde, wo der wesentliche Unterschied des Geistes ein größerer geworden war und der Inhalt der religiösen Anschauung mit seiner Form mehr positiver Natur seyn mußte, Gegenstand des religiösen Bewußtseyns werden konnte. Die Form der Darstellung kann uns aber auch keine Bedenken erregen. Entweder ist sie der einfache, natürliche Ausdruck der gegebenen Idee, oder wo sie sich reicher ausbreitet, ist sie aus dem A. T. (der Uebersetzung der Siebenzig) genommen. Was das A. T. in dieser Form berichtet, galt als geschichtlich, galt als die Norm, die der heiligen Geschichte gesetzt ist, und in der neutestamentlichen Wiederholung als gewisse Wahrheit.

Zum Schluß könnten wir den Apologeten noch fragen, ob Phidias ein Betrüger war.

---

§ 7.

Die Engelsbotschaft an Joseph.

In der Darstellung des Lukas war der erste Versuch gemacht, das Wunder der Geburt Jesu in seinem Geschichtszusammenhange zu entwickeln. Die Anschauung lebt hier noch in ihrer ersten frischen Unbefangenheit und kann deshalb Schwierigkeiten ertragen, welche die spätere Zeit zwar gewiß, aber zu ihrem eigenen Schaden entdecken wird, da sie diesen Fund nicht machen kann, ohne sich die größte Unruhe zu breiten und endlose vergebliche Arbeiten aufzuladen, bis die Kritik kommt, um Alles wieder ins Richtige oder zur ersten Durchsichtigkeit zurückzuführen.

Lukas läßt nur an die Maria die Engelsbotschaft gelangen, die ihr ankündigt, daß sie in wunderbarer Weise die Mutter des Messias werden solle. Maria sagt von dieser außerordentlichen Botschaft ihrem Manne Joseph Nichts, Joseph nimmt an ihrer Schwangerschaft keinen Anstoß oder vielmehr von seinem Verhalten wird gar Nichts berichtet, als verstände es sich selbst, daß ihm die Schwangerschaft und die Niederkunft seiner Frau eben so wie der Maria und dem Leser als die natürliche Folge des außerordentlichsten Wunders erschienen sey. Wie dem Leser, diesem Zuschauer, vor dem die Scene sich entwickelt! Wie diesem Alles erklärt, bekannt und durchsichtig ist, wie dem Verfasser die Voraussetzungen des immer Folgenden offen da liegen, so wird auch vorausgesetzt, daß der nächsten Umgebung der auftretenden Personen, hier dem Manne der Maria auch das Schwierigste erklärt und kein undurchdringliches Geheimniß gewesen sey. Die Personen dieser idealen Welt haben zuweilen das Vorrecht, gleichsam somnambül zu seyn und ohne verständige Vermittlung ihrer Umgebung ins Innere zu schauen.

Matthäus hat aber die Scene fertig vor sich, er kann sich als Zuschauer in der ersten Unbefangenheit, welche der Darstellung ursprünglich eigen ist, erhalten, er braucht es aber nicht, er kann schon wie jeder, der ein fertiges Werk betrachtet, von dem Vorrecht der Reflexion Gebrauch machen und, wenn er es thut, wird er bedeutende Schwierigkeiten entdecken. Matthäus

hat reflectirt, er sieht, daß Maria ihrem Manne Nichts von der Engelsbotschaft sagt, daß Joseph sich ruhig in die folgende Schwangerschaft seiner Frau findet. Wie, fragt er, wie ist das nur möglich gewesen? Und, indem er an dem Einen festhält, daß Maria von der wunderbaren Botschaft ihrem Manne Nichts mitgetheilt habe, schließt er nun, dieser mußte Anstoß nehmen, als er seine Frau, die ihm doch erst anvertraut und für ihn noch Jungfrau war, schwanger sah. Er nahm Anstoß, schließt Matthäus weiter, und wie anders konnte er ihm abgenommen werden, oder wie konnte seine Beruhigung sicherer und gewisser geschehen, als so, daß auch ihm ein göttlicher Bote erschien, der ihn in das Geheimniß hineinzog?

Für diese Reflexion wird nun Joseph der Mittelpunct einer neuen Darstellung. Die Engelsbotschaft, die der Maria zu Theil wurde, tritt zurück und wird endlich überflüssig, da ihr wesentlicher Inhalt in die Botschaft an Joseph aufgenommen werden muß.

Joseph ist bekümmert, als er Maria unter Umständen, wo sie es noch nicht seyn durfte, schwanger findet. Als ein gerechter Mann, wollte er sie nicht öffentlich ihrer Schande preisgeben und gedachte er schon, den Ausweg der heimlichen Entlassung einzuschlagen. Da erscheint ihm der Engel des Herrn und eröffnet ihm, das in der Maria „Gezeugte sey vom heiligen Geiste;“ sie würde einen Sohn gebären, den er Jesus nennen solle, denn er würde „sein Volk von ihren Sünden selig machen.“ Joseph ist nun beruhigt, er gehorcht, nimmt seine Frau — denn, schließt Matthäus, er hatte sie noch nicht heimgeholt — zu sich und nennt das Kind Jesus.

Der spätere Ursprung dieses Berichtes erhellt mit einer Klarheit, die auch dem hartnäckigsten Zweifel Genüge leisten muß, aus einem eigenthümlichen Widerspruch seines Pragmatismus Joseph heißt ein gerechter Mann. Nehmen wir diese Charakteristik ernstlich, wie wir müssen, so war Joseph ein Mann der auf strenge Sitte hielt und durch die Entdeckung, die er an seiner verlobten Frau fand, so verletzt wurde, daß er sich zur Ausübung sei-

nes gesetzlichen Rechtes getrieben fühlte*). Dennoch aber, sagt der Bericht, wollte Joseph nicht den Weg Rechtens gehen, sondern schonend verfahren und seine Frau nicht der öffentlichen Schande, welche dem Gerichtsverfahren gefolgt wäre, aussetzen. Allerdings, antwortet Calvin, „sein menschlicher Sinn hinderte Joseph, nach der Strenge des Rechts zu verfahren, und es darf uns auch nicht zweifelhaft seyn, daß er durch den geheimen Wink des heiligen Geistes davon abgehalten wurde.“ Allein der milde, humane Sinn Joseph's erscheint in dem Berichte keineswegs als Beschränkung seines gerechten Eifers, sondern weil er gerecht war, will Matthäus sagen, wollte Joseph so schonend verfahren, oder sollen wir mit Calvin — und wir haben das Recht dazu — den geheimen Zug des heiligen Geistes hereinziehen, so soll gerade die Folgsamkeit des scheinbar gekränkten Mannes gegen denselben als seine Gerechtigkeit betrachtet werden. Wenn daher Calvin Beides trennte, so haben die neueren Erklärer vielmehr Recht, wenn sie beide Bestimmungen zusammenfassen — aber nur dazu haben sie Recht; denn gehen sie nun so weit, daß sie sagen „gerecht“ heiße hier nur „gütig, milde“**), so geben sie einfach den Widerspruch des Berichts wieder, aber sie erklären ihn nicht. Nie kann gerecht so viel wie gütig oder schonend heißen. Und doch heißt es hier so nach dem Zusammenhange? Allerdings aber nach einem sehr langen, sehr verwickelten Umwege, nach einem Umwege, den die christliche Anschauung erst, nachdem das Werk des Lukas geschrieben war, zurückgelegt hatte. Joseph mußte als Mann der Maria bald zu besonderem Ansehen gelangen und so weit er in die Geschichte gezogen werden konnte — d. h. in der Kindheitsgeschichte Jesu — seiner Verbindung mit der Mutter des Messias angemessen auftreten. Er konnte Anstoß nehmen, als er seine Frau, wie Matthäus die Collision bildet, schwanger fand, er konnte auch so weit gehen, daß er end-

*) Calvin: justitia, quae hic laudatur, in odio et detestatione sceleris fuit.

**) z. B. Fritzsche zum Matth. p. 41: δίκαιος hic de leni et benigno dicitur. Olshausen, bibl. Comm. I, 54.

lich den Entschluß faßte, seine Frau zu entlassen, aber er durfte es nicht so weit kommen lassen, daß sie dem öffentlichen Argwohn preisgegeben und das himmlische Mysterium in eine weltliche Untersuchung gezogen wurde. Kurz, er war gerecht nach den Anforderungen, welche die christliche Anschauung und sein Verhältniß zur Mutter des Messias — wenn er es auch noch nicht kannte — an ihn machen mußten. Der Joseph also, den Matthäus auftreten läßt, ist der Joseph der spätern Anschauung.

Nichts deutet in der Botschaft des Engels darauf hin, daß Joseph von der Maria gehört habe, sie hätte auch eine Engelsbotschaft erhalten, in welcher es ihr angekündigt sey, sie solle ohne Zuthun des Mannes Mutter des Messias werden. Joseph hätte wenigstens nur im Unglauben gegen die Offenbarung, die seiner Frau zu Theil geworden war, so handeln können, wie er es that, und in diesem Falle hätte ihm der Engel des Herrn schlechterdings seinen Unglauben, um dessentwillen die göttliche Dienerschaft von neuem in Bewegung gesetzt werden mußte, verweisen müssen. — Der Engel spricht aber nicht so, als hätte sich Joseph des Unglaubens gegen eine göttliche Offenbarung schuldig gemacht, sondern vielmehr in der Weise, als enthülle er zuerst ein Mysterium, das bisher dem Joseph nicht anders als unbekannt seyn konnte, und Joseph, als er seine Frau zu entlassen gedachte, handelt von seiner Seite wieder gar nicht wie ein Mann, der den Aussagen seiner Frau nicht Glauben beimessen will, sondern wie ein solcher, der an ihr Etwas bemerkt, worüber er zunächst nur mit sich selbst sich beschäftigt und berathet. Wir brauchen nicht mehr, nachdem es Strauß gethan hat, die jesuitischen Wendungen der Apologeten zurückzuschlagen, welche es erklären wollen, warum Maria ihrem Manne von der Botschaft Gabriel's Nichts mitgetheilt habe. Lieber als diese schleichenden und gleißnerischen Betheuerungen hören wir doch die Parrhesie, mit welcher Calvin sagt, „Joseph mußte von der Maria Nichts von dem Vorgefallenen hören, er durfte nicht durch die Schmeicheleien und Beschwörungen seiner Verlobten schon eingenommen seyn, nicht durch menschliche Gründe sich von der Sache überzeugt haben, er mußte gereizt seyn und schon die Verlobte entlas-

sen wollen, als — deus se interposuit — Gott sich ins Mittel legte. So weit habe es unsertwegen kommen müssen, damit dadurch der ganze Hergang der Empfängniß recht bewahrheitet würde."

Ein kühnes Wort, welches die Schwierigkeit in ihrem Mittelpuncte angreift und sie zum Theil auflöst! Zum Theil nämlich nur, weil Calvin den Bericht des Lukas von der Botschaft Gabriel's an Maria in eine Erzählung hineinträgt, die ihn ausschließt. In seine Engelsbotschaft hat ja Matthäus alles Wesentliche der Botschaft, welche Lukas an die Maria gelangen läßt, aufgenommen. Sein Engel erklärt die wunderbare Empfängniß eben so, wie sie der Engel des Lukas voraussagt, sein Engel schreibt eben so wie dieser den Namen vor, den der Gottgezeugte erhalten soll — wozu bedarf also Matthäus noch der Reflexion auf eine Botschaft, die durch die seinige überflüssig geworden, ja durch seine Verarbeitung des Gegenstandes an sich ausgeschlossen ist. Man merke wohl: an sich! Wir sagen nicht, daß Matthäus nun mit Bewußtseyn die Darstellnng des Lukas ausschließen will, sondern so weit, daß sie eigentlich ausgeschlossen werden muß, ist es ohne sein Wissen und Wollen durch das Interesse und die Anlage seines Berichts gekommen. Er macht Joseph zum Mittelpunct seiner Erzählung, ihn muß er durch den Engel über die ganze Sache aufklären und wenn er nun gewiß ist, daß auch der Leser bei dieser Gelegenheit vollständig aufgeklärt wird, wozu braucht er dann noch den Bericht des Lukas in den seinigen aufzunehmen? Von seinem Interesse allein beschäftigt, denkt er gar nicht daran, seine Auffassung der Sache mit der des Lukas kritisch zu vergleichen und etwa die Frage sich vorzulegen, warum denn Maria, wenn sie bereits eine himmlische Botschaft empfangen hatte, ihrem Manne Nichts mitgetheilt habe. Daß seine Leser sich mit seiner Schrift nicht begnügen, sondern auch die des Lukas zur Hand nehmen und beide kritisch vergleichen werden, daran hat er auch nicht gedacht. Er hat nach seiner Vorstellung so viel mitgetheilt, daß der Leser vollkommen über die Sache aufgeklärt ist.

Freilich sind nun zwei wesentlich verschiedene Erzählungen

entstanden, nachdem Matthäus den Bericht seines Vorgängers nach einem neuen Gesichtspuncte und um einen andern Mittelpunct umgestellt hat. Das einemal — bei Lukas — wird das Mysterium der wunderbaren Empfängniß in der Botschaft an Maria im voraus erklärt und man kann es nicht anders als aus der (gleichsam) somnambülen Sehkraft, die zuweilen in solchen Erzählungen den auftretenden Personen eigen zu seyn scheint, ableiten, daß Joseph mit dem Wunder nicht unbekannt bleibt. Bei Matthäus hat es dagegen den Anschein — oder vielmehr ist es wirklich so geworden — daß die Schwangerschaft Maria's im Mysterium des Unbewußten eintritt und als sie sichtbar wird, wird sie dem Joseph durch die Engelsbotschaft erklärt. Wer nun beide Berichte liest, wird freilich fragen: wenn Maria schon die Botschaft des Engels hörte, warum theilte sie dieselbe ihrem Manne nicht mit — denn nach Matthäus weiß dieser Nichts von der Sache, bis er durch einen himmlischen Boten ins Geheimniß gezogen wird? Oder wenn Joseph erst das Mysterium erfährt, wie und in welcher Weise hat er es seiner Frau mitgetheilt?

Aber Matthäus weiß von diesen Schwierigkeiten und Widersprüchen, die er allerdings verursacht hat, Nichts. Er will dasselbe berichten, was er bei Lukas fand, nur ist es ihm widerfahren, daß er doch nicht dasselbe berichtet, weil er es an einen andern Ausgangspunct geknüpft hat.

In der idealen Welt der Anschauung entstehen Widersprüche dieser Art augenblicklich, sobald derselbe Gedanke von einem neuhinzugekommenen Interesse aufgenommen und durchgeführt wird, und wir sind weit davon entfernt, an ihnen Anstoß zu nehmen oder sie gewaltsam in Harmonie zu setzen, da wir ihre vollkommne Auflösung in der Einsicht in ihre Entstehung besitzen.

Etwas Aehnliches — aber eben darum zugleich himmelweit Verschiedenes — liegt der neuesten Apologetik im Sinne, wenn sie darauf Verzicht leistet, die Berichte in Harmonie zu bringen und sich mit der Bemerkung begnügt, Berichte könnten dennoch geschichtlich richtig seyn, wenn auch die Gruppirung der Begebenheiten je nach dem Ausgangspuncte verschieden ausfalle. So leichten Kaufes kommt man aber mit den Differenzen, wenn es

sich um die Wirklichkeit handelt, nicht davon. Denn da wird es Ernst mit der Sache, da werden die einzelnen Puncte gewaltig fest und die Verschiedenheiten zu tödtlichen Widersprüchen. Da steht es z. B. fest, daß Maria eine himmlische Botschaft empfing, daß auch der gerechte Joseph eine solche empfangen mußte, also von der, welche seiner Frau zu Theil geworden war, Nichts erfahren hatte, d. h. alle diese Umstände bekämpfen sich so lange, bis sie für die wirkliche Welt verloren gehen und erst in der Welt der Anschauung wieder aufleben, um bei aller Verschiedenheit sich friedlich zu vertragen.

Als eine Reflexion des Matthäus, die sich auf die folgende Zeit und auf den Umstand bezieht, daß im Evangelium des Marcus Geschwister Jesu erwähnt werden, haben wir bereits oben die Bemerkung hervorgehoben, daß Joseph die Maria, bis sie Jesum gebar, nicht „erkannt" habe. So weit sich aber diese Reflexion auf das Verhalten Joseph's bis zur Niederkunft der Maria bezieht, ist sie schon in der Schrift des Lukas begründet, wo Maria auf die Botschaft Gabriel's antwortet (Luk. 1, 34): „wie soll das zugehen, da ich von keinem Manne weiß." Wenn es sich also damals so verhielt, so — war der in der gegebenen Anschauung begründete Schluß des Matthäus — so muß es sich bis zur Niederkunft der Gebenedeiten eben so verhalten haben. Um Maria von der Gemeinschaft mit dem Manne entfernt zu halten, bis sie den Sohn Gottes geboren, hat sie Lukas (1, 27.) bereits zur Jungfrau gemacht, die mit Joseph erst verlobt war, als sie die Engelsbotschaft erhielt, aber sich damit genügen lassen und von ihrer Aufnahme in das Haus Joseph's nicht ausdrücklich berichtet, ob sie schon damals oder erst später geschehen sey. Matthäus macht die Versäumniß gut: er verlegt die Absicht Joseph's, das Verhältniß mit seiner Verlobten aufzulösen, in die Zeit, wo er sie noch nicht heimgeholt hatte, und läßt dieß erst nachher geschehen, nachdem Joseph von dem Engel über das Mysterium der wunderbaren Schwangerschaft aufgeklärt war.

Wir aber müssen nach dem Ergebniß der Kritik die Ehe, der Jesus entsprossen ist, als das, was sie war, als eine bereits

wirklich geschlossene, wiederherstellen. Wissen wir doch nicht einmal, ob Jesus wirklich der Erstgeborene dieser Ehe war.

Wenn wir mit gutem Gewissen von der Apologetik scheiden und unsre Rechnung mit ihr in dieser Angelegenheit abschließen sollen, so müssen wir noch einmal die Reflexion des Matthäus auf jene Weissagung des Jesaias von der Jungfrau, die den Immanuel gebären würde, genauer betrachten. Gegen die frühere Ansicht der Kritiker, welche sich noch scheuten, dem Propheten seine Wunderanschauung ungestört zu lassen, haben wir bereits erklärt, daß Jesaias allerdings die Befreiung der Theokratie aus ihren Drangsalen zur Zeit des Königs Ahas vom „Sohn der Jungfrau" erwartete; aber sobald wir es in dieser Weise — nämlich richtig — ausdrücken, werden wir der gläubigen Exegese — was aber auch unmöglich zu leisten ist — nicht genug gethan haben und ihre Polemik bleibt auch gegen uns gerichtet. Wir sagen ja nicht, Jesaias habe unter dem Sohn der Jungfrau Jesum oder überhaupt jenen Messias verstanden, der erst nach Jahrhunderten auftreten sollte. Wir dürfen es nicht sagen, da Jesaias, als er jene Anschauung empfing, sie nur in der Noth der Gegenwart empfing und den Sohn der Jungfrau als den Erretter aus der damaligen*) Collision erwartete.

Also — sagt der Apologet**) — meint der Kritiker, „der neue Bund habe seine Prämisse, den alten Bund nicht verstanden?" Zu einer solchen Insinuation hat aber der Apologet so lange wenigstens nicht das geringste Recht, als er meint, wenn

*) Um Mißverständnissen, die sich an dieß Wort knüpfen könnten, vorzubeugen, erinnern wir daran, daß den Propheten die Collisionen ihrer Zeit immer in jener Bedeutung der Allgemeinheit erschienen, daß sie ihnen als die letzten und höchsten galten, deren Aufhebung zugleich die Vollendung der Theokratie seyn werde. Für den Propheten war also jene Collision nicht eine nur damalige, sondern die Collision κατ' ἐξοχήν und daraus ist es auch erklärlich, daß er am Ende derselben die Stiftung des vollendeten Gottesreiches und die Herrschaft des Königs sehen konnte, dessen Reich ohne Ende ist (Jes. 9, 6.). Das Bestimmte und Allgemeine war den Propheten ohne Reflexion Eins.

**) z. B. Lange, a. a. O. p. 63.

die Evangelisten sagen: da ward erfüllt, so heiße das nur: „da wurde irgend eine geistige Vorstufe in ihrem Gipfelpuncte aufgehoben" *). Erklärt er aber die Bedeutung jener Formel richtig dahin, daß die Evangelisten wirklich meinten, die Weissagung sey in demselben Sinn gegeben wie erfüllt, so müssen wir mit der Antwort freilich heraus. Wir geben sie: die evangelische Anschauung sah in den Weissagungen des A. T. nur sich selbst und konnte, weil sie nur mit sich selbst erfüllt war, den Unterschied ihrer selbst von dem Alten noch nicht kritisch erkennen.

Die Voraussetzungen eines neuen Princips in der Geschichte zu erkennen, aber auch ihren wesentlichen Unterschied von dem Resultat der Entwicklung scharf zu fassen, haben wir von der neuern Philosophie gelernt. Wie müssen wir daher aufhorchen, wenn Lange uns zur Anerkennung der Weissagungen durch die Hinweisung auf das Beispiel derselben Philosophie, welche die früheren philosophischen Systeme als „Hinweisungen auf das vollendete fasse", anfeuern will! Derselben Philosophie, die so scharf die Geschichtsschreiber gerügt hat, welche in den ältern Systemen nur ihre Kategorieen sahen und für die Bestimmtheit und Schranke, welche das Frühere vom Folgenden trennt, kein Auge hatten!

---

§ 8.

Der Stern der Magier.

Als Jesus in Bethlehem geboren war, kamen Magier aus dem Morgenlande nach Jerusalem und fragten nach dem neugeborenen König der Juden, dessen Stern sie gesehen hätten. Herodes durch diese Nachricht beunruhigt, beruft die Priester und Schriftgelehrten und stellt ihnen die Frage, wo Christus geboren wird. In Bethlehem, antworten sie; dorthin entläßt er nun auch die Magier, welche vom Stern geleitet das Haus, wo das Kind war, finden und diesem ihre Huldigungen darbringen.

---

*) Lange, a. a. O. p. 64.

Kepler hat berechnet, daß um die Zeit von Christi Geburt eine merkwürdige Conjunction von Planeten statt gefunden habe, und dem Apologeten damit einen schweren Stein vom Herzen genommen. Dieser ist nun entweder „geneigt, es für wahrscheinlich zu halten, daß der Stern der Magier von jener Planeten-Conjunction zu verstehen sey“*) oder im richtigen Gefühl, daß es nach dem Bericht nicht möglich sey, gibt er den Glauben an die „Genauigkeit“ desselben preis und sagt nun, die Magier wenigstens hätten „ursprünglich von einer Constellation gesprochen“**). Uns ist es unmöglich, dieses Opfer zu bringen, da die wunderbare Beschaffenheit des Sternes von allen Theilen des Berichts vorausgesetzt wird, und wir bleiben bei dem, was Calvin sagt, daß von Allem, was von dem Sterne ausgesagt wird, Nichts auf natürliche Sterne passe***).

Also bleibt es auch bei dem Schlusse, Gott müsse sich dem astrologischen Irrthum, daß die Geburt großer Männer durch Himmelszeichen verherrlicht und der Welt verkündigt werde, so weit anbequemt haben, daß er den Magiern die Geburt des Messias durch einen wunderbar zu diesem Zweck geschaffenen Stern anzeigte. D. h. wir müßten eine Unmöglichkeit zugeben, was uns aber, so lange wir die Vernunft nicht ersticken, unmöglich ist.

Doch vielleicht wird uns der Apologet die Unmöglichkeit so einschmeichelnd, so süß machen, daß wir sie, ohne den bittern Kern sogleich zu schmecken, wenn nicht verdauen, doch verschlucken können. Hören wir ihn doch nur! „Hier ist nicht von astrologischen Vorstellungen die Rede. Es ist nur von dem erhabenen Singular die Rede, daß die Magier den Stern des neugeborenen Königs der Juden gesehen haben“ †). Aber ehe wir die Pille zu uns nehmen und noch in demselben Augenblick, wo sie uns der Arzt so freundlich darbietet, merken wir zu unserm Glück, daß ihre süße Hülle nur eben eine Hülle und zwar eine nur halbe ist.

---

*) z. B. Olshausen, a. a. O. I, 66.

**) z. B. Neander, a. a. O. p. 29.

***) Nihil convenit naturalibus stellis.

†) Lange, a. a. O. p. 93.

Als ob der „erhabene Singular" nicht bloß relativ wäre! Der Stern ist hier der Stern, der eben so dem Könige der Juden angehört, wie andere Sterne andern heiligen oder heroischen Männern angehören. Der Stern des Messias bezeichnet dessen Geburt, wie sonst andere Sterne die Geburt anderer Helden der Welt ankündigen.

Nun will er mit uns handeln, uns düpiren, der schlaue Apologet! „Es handelt sich hier, sagt er*), nur um ein einziges — hört ihn, wie er handelt! — nur um ein einziges Freudenfeuer in den Höhen, um ein leuchtendes Signal, mit welchem die Erde in der Mitte ihrer Weltgeschichte aus dem Weltall, dem sie so innig angehört, salutirt wird." Geh' nur, geiziger Mann! Uns bestichst du mit deinem Zahlpfennige nicht. Wir wollen dir eine Lichtmasse von Sternen zeigen, wogegen deine Rakete erblaßt und ungesehen verpufft. Worte gibst du uns nur! Sieh' aber einmal die leuchtenden Signale, mit welchen die ganze Weltgeschichte vom Anfang an bis zur Erfüllung den Messias salutirt hat. Die großen geschichtlichen Helden bis auf den Täufer, die Anschauungen und Ahndungen der alten Religionen, Philosophie und Recht, die Völkerkämpfe: das waren ganz andere Signale, sie waren die einzigen und die einzig würdigen Signale, mit welchen die Geschichte das Christenthum salutirt hat.

Dem gläubigen Theologen wird es endlich auch nicht gelingen, zwischen uns und dem heiligen Texte Unfrieden zu stiften. Er räth uns, ja er sagt**), es sey „zuvörderst" nothwendig, „das Vorurtheil zu beseitigen, als ob der Evangelist den Stern als den topographischen Führer der Magier habe bezeichnen wollen." Es sey „offenbar, daß er ihn nur als den religiösen Führer derselben betrachtet." Treffliche Distinction! Wenn der Stern den Magiern den neugeborenen König der Juden anmeldet, so war es als religiöses Zeichen zugleich ein topographisches, denn er zeigte ihnen, in welchem Lande sie den Messias zu suchen hatten: in Judäa. Diesem Winke folgen sie und kommen zu Jeru-

*) Lange, a. a. O. p. 93.
**) Ebend. p. 101.

salem an. Hier erfahren sie zwar durch Vermittlung des Herodes das Genauere, wo sie den Neugeborenen finden würden, sie erfahren also auf natürliche Weise, daß Bethlehem das Ziel ihrer Reise sey. Aber das erfahren sie nur deshalb, weil der Bericht hier schon das Spätere im Auge hat, den König Herodes in die Sache ziehen muß und außerdem die prophetische Verheißung, daß der Messias von Bethlehem ausgehen solle, in seinen Pragmatismus verweben will. Diese Interessen bewogen den Verfasser, hier einmal den Stern außer Augen zu lassen, kaum aber sind die Magier auf dem Wege nach Bethlehem, so schickt er ihn — von Mitternacht nach Mittag! — als Wegweiser voraus und läßt er ihn über dem Orte, wo das Kind war, stehen bleiben. Der Stern führt also die Magier bis zu dem Hause, wo sie den Neugeborenen, den sie suchten, fanden. Nein! sagt der Apologet, der Stern war doch nicht der Wegweiser! Im Texte heißt es ja: der Stern stand oben über, da das Kindlein war. „Wie nahe lag es dem Evangelisten zu schreiben: oben über dem Hause. Er hat diese Vorstellung vermieden*)". Aber nur nicht deshalb, wie der Apologet meint, weil er sie für nichtig hielt! Er hat sie aber nicht einmal vermieden, er hat sie gehegt, sehr fest gehegt, er hat nur — künftig meine der Apologet nicht zu siegen, wenn er ein unpassendes Wort gebraucht — er hat nur den Ausdruck, den diese Darstellung eigentlich forderte, vermieden und für das Bestimmtere: „über dem Hause" das Allgemeinere gesetzt. Ein unwillkührliches Gefühl hielt seine Hand davon zurück, den Ausdruck hinzuschreiben, welcher die Sache bis zur äußersten Spitze des Unmöglichen und Abentheuerlichen hingeführt und die Darstellung so grell gemacht hätte, daß der Evangelist selber über das Ungeheure, wie ein Stern aus seiner weiten Entfernung gerade nur über Einem bestimmten Hause stehen könne, sich hätte Rechenschaft ablegen müssen. Im Grunde hat er doch diese Vorstellung, denn sogleich nachdem er den Anstoß des ernstlichen prosaischen Ausdrucks umgangen hat, sagt er: und nun gingen sie in das Haus und sahen das Kind. Daß sie in dieses bestimmte

*) Lange, a. a. O. p. 103.

Haus kommen konnten, ist ihm also doch nur davon die Folge, daß ihnen der Stern den Weg bis zu demselben gewiesen hatte. Ein anderes Mittelglied, etwa daß „das heilige Kind in Bethlehem viel besprochen war" *) und die Magier aus dem Stadtgespräch das Haus desselben erfahren konnten, kennt Matthäus in seinem Berichte so wenig als er es andeutet. Der Stern und nur der Stern ist ihm der Wegweiser der Magier.

Neander, wie bereits erwähnt ist, tritt zaghafter auf und hat den Stern als solchen, nämlich als diesen wunderbaren Stern erlöschen lassen. Er geht aber in der natürlichen Erklärung noch weiter. „Einige in dem Laufe der Gestirne nach dem Gange der Weltbegebenheiten forschende Weise, sagt er **), glaubten durch eine Constellation oder einen Stern, sey es nach einer von jüdischen Theologen entnommenen oder einer von ihnen selbst ersonnenen Theorie ein Zeichen von der Geburt des ersehnten großen Königs, der im Orient erscheinen sollte, erhalten zu haben." Es sey — wie aber alle dergleichen Zugeständnisse nur für Einen Augenblick — wir wollen nicht darauf dringen, daß nach dem Berichte das Zeichen, wie es an sich schlechthin wunderbar ist, nur von Gott den Magiern gegeben ist, daß der Bericht Nichts von „selbst ersonnenen Theorieen" der Magier weiß und daß nach ihm derselbe Gott, der das Zeichen gegeben, es den Magiern auch gedeutet hat. Alles das muß freilich auf die Rechnung des Evangelisten kommen, wenn ihm die wunderbare Natur des Sterns als sein Mißverständniß bereits zugerechnet ist. Aber dann muß uns die natürliche Erklärung auch aus der Geschichte begreiflich machen, wie die fremden Magier in einem Sterne oder in einer Constellation das Zeichen von der Geburt des ersehnten großen Königs u. s. w. sehen konnten. Sonst berief man sich gewöhnlich zum Behuf der natürlichen Erklärung oder auch um das göttliche Wunder mit der Geschichte in Zusammenhang zu bringen, auf eine Notiz ***), die sich bei Tacitus und Suetonius

*) Lange, a. a. O. p. 104.

**) a. a. O. p. 28. 29.

***) Olshausen hat nicht mehr Lust dazu, obwohl er die Notiz anerkennt (I, 64.).

findet. Jener spricht nüchterner*); er sagt nur, während der Belagerung Jerusalems durch Titus hätte eine jüdische Parthei sich darauf gestützt, daß es in ihren heiligen Schriften geweissagt sey, gerade zu dieser Zeit würde der Orient zu Kräften kommen und Männer, die von Judäa ausgehen würden, die Weltherrschaft gewinnen**). Suetonius macht die Sache größer. Die Juden, sagt er, empörten sich, indem sie die Erwartung, die sich schon seit langer Zeit in dem ganzen Orient verbreitet hatte, es sey vom Schicksal bestimmt, daß zu dieser Zeit von Judäa aus die Weltherrschaft angetreten werden würde, auf sich bezogen***). Man beachte den Unterschied! Nach Tacitus wurde die jüdische Kriegspartei durch eine Weissagung der heiligen Schrift in ihrem Widerstande gegen die Römer bestärkt. Sueton spricht von einer alten und constanten Erwartung, die im ganzen Orient verbreitet war, er ist also auch allein der Mann, den der Apologet brauchen kann; denn war die Erwartung des Weltherrschers, der von Judäa ausgehen würde, eine alte und war sie im ganzen Orient verbreitet, so konnte sie auch den Magiern bekannt seyn und diese konnten durch eine merkwürdige Himmelserscheinung zur Meinung bewogen werden, der Weltherrscher sey in Judäa geboren. Allein davon abgesehen, daß man meinte, zu der Zeit†), in welche der jüdische Krieg fiel, würden — nicht der Weltherrscher, sondern die Weltherren von Judäa ausgehen, woher weiß denn Suetonius das, was er mehr als Tacitus weiß? Er hat es nur aus seinem Kopfe genommen und die Notiz, die er aus der Schrift des Tacitus abschreibt — wie die gleichlautenden Worte: eo tempore Judaea profecti rerum potirentur beweisen††) —

*) Tacit. hist. 5, 13.

**) eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur.

***) Vespas. c. 4: Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.

†) Tacitus: eo ipso tempore.

††) Dem Causabonus ist die Identität der Worte aufgefallen, aber er beweist nur durch seine abentheuerliche Erklärung, die Nothwendigkeit der richtigen. Er sagt zu Suet. L. 8, c. 4: Videtur et Tacitus et Sueto-

nur erweitert, um der Erfüllung einen großartigeren Hintergrund zu geben. Suetonins ist dabei sogar in einen Widerspruch gefallen, der es sonnenklar beweist, daß Tacitus in dieser Sache sein nächster Zeuge sey. Sein Vorgänger nämlich spricht in der Mehrheit von Weltherrschern, die von Judäa ausgehen würden, weil nach ihm Vespasian und Titus es sind, von denen die zweideutige von den Juden falsch erklärte Weissagung gesprochen habe. Sueton behält die Mehrheit — Judaea profecti — bei, sagt aber nur, jener Spruch habe sich auf den römischen Kaiser — er meint den Vespasian — bezogen und er begnügt sich damit, nur diesen zu nennen, weil er in diesem Augenblicke mit seiner Biographie beschäftigt ist.

Suetonius kennt den Josephus und dessen Geschichtswerk, aus welchem — um es sogleich zu sagen — Tacitus jene Notiz genommen hat. Er sagt es selbst, Einer von den gefangenen Juden, Josephus, habe dem Vespasian vorausgesagt, die Fesseln, die man ihm jetzt anlege, würden ihm in kurzer Zeit von ihm als Kaiser abgenommen werden*). Es ist möglich, daß Sueton, als er von jener Erwartung des Orients sprach und sie nur auf den Vespasian bezog, auch die Schrift des Josephus vor sich hatte; denn dieser sagt an der Stelle, wo er von jener alten Weissagung spricht, sie habe sich auf Vespasian bezogen**) und Tacitus deutet sie auf diesen zugleich und auf Titus, weil er die Weissagung des gefangenen Josephus, Titus würde wie sein Vater Herr der Welt werden***), im Sinne hat. Aber das bleibt doch bestehen: Sueton hat die Darstellung des Tacitus gekannt,

---

nius, qui verbis iisdem hoc oraculum referunt, ipsa verba expressisse, quibus id conceptum: in quibus apparent vestigia veritatis et ejus vaticinii, unde istud manavit. Scriptum enim in sacris literis, ἐκ σοῦ ἐξελεύσεται ὁ ἡγούμενος. Lege Josephum Ἁλώσεως libro sexto cap. XXXI. (Beiläufig! Olshausen a. a. O. hat zwei Citate für dasselbe Capitel aus Josephus — noch dazu diese falsch abgeschrieben, weil er die an zwei Orten nach der verschiedenen Capitelabtheilung verschieden citirten Stellen für Citate zweier verschiedener Capitel hielt.)

*) Sueton. Vesp. c. 5.

**) Joseph. bell. Jud. 6, 5, 4.

***) ibid. 3, 8, 9.

benutzt und außer dem Bericht des Josephus keine andere Quelle gehabt, aus welcher ihm die Nachricht von jener im ganzen Orient seit langer Zeit verbreiteten Erwartung zugeflossen wäre. Sie ist ihm nur aus den Schlüssen, Vermuthungen und übertreibenden Tendenzen des historischen Pragmatismus zugeflossen.

Wir kommen somit auf Josephus zurück. Dieser berichtet*), die jüdische Kriegsparthei sey besonders durch eine zweideutige Weissagung der heiligen Schriften, daß nämlich zu jener Zeit von ihrem Lande ein Weltherrscher ausgehen würde, zum Widerstande gegen die Römer angefeuert worden. Aber sie hätte sich sehr getäuscht, als sie diesen Ausspruch für ihr Interesse erklärte, da er sich doch auf die Erhebung Vespasian's, der in Judäa als Weltherrscher proclamirt wurde, bezogen habe.

Jene weitverbreitete Erwartung, die um den Anfang der christlichen Aera den ganzen Orient in Spannung erhalten habe und von der die Theologen so viel Wesens machen, schrumpft in die fixe Idee einer jüdischen Parthei zur Zeit des Vespasianus ein. Und Josephus hat uns nicht einmal von dieser fixen Idee genaue Nachricht gegeben, ja er hat uns nicht einmal den Argwohn unmöglich gemacht, er habe eine Vorstellung, die ihm geläufig war, auch jener Kriegsparthei zugeschrieben und in seine Darstellung eine unauflösliche Verwirrung gebracht. Die Weissagung Daniel's (Dan. 9, 26.) von dem Volke eines kommenden Fürsten, welches die Stadt und das Heiligthum zerstören würde, erklärt er ausdrücklich**) dahin, daß sie sich auf die Zerstörung des jüdischen Staats durch die Römer beziehe. An diese Weissagung konnte er auch nur denken, als er nach den unglücklichen Tagen von Jotapata im Untergang des jüdischen Volkswesens und im Siege der Römer die göttliche Fügung erkannte und sich dem Vespasian als Gefangener stellte. Nicht nur ein Traum, sagt er selbst***), sondern auch seine vertraute Bekanntschaft mit den Weissagungen der heiligen Schrift hätten ihm die

*) Bell. Jud. 6, 5, 4.
**) Arch. 10, 11, 7.
***) Bell. Jud. 3, 8, 3.

Gewißheit gegeben, daß nach der göttlichen Fügung eine neue Weltordnung beginne, alles Glück von seinem Volke gewichen und zu den Römern übergegangen sey und Vespasian und sein Sohn zu Weltherrschern bestimmt seyen. In keiner andern Weissagung als in jener des Daniel konnte Josephus die Erhebung Vespasian's geweissagt finden, denn der Fürst, von welchem Daniel spricht, mußte der Weltherrscher seyn oder in Judäa seinen Beruf zur Weltherrschaft beweisen, wenn er durch den Sturz des Heiligthums der Theokratie ein Ende macht. Mochte nun Josephus in diesem Sinne die Weissagung Daniel's schon in den Tagen von Jotapata gefaßt und auf den römischen Sieger bezoger haben, oder hat er in seinem Geschichtswerk die Combination nach dem Erfolge bestimmter gemacht: es bleibt dabei, nur jene Weissagung war dazu fähig, auf den Imperator bezogen zu werden. Aber sie ist auch dieselbe und die einzige, an welche er denkt, wenn er sagt, die Kriegsparthei habe sich auf eine zweideutige Weissagung der Schrift gestützt, als sie den Römern widerstand. Nicht umsonst sagt er, es sey eine zweideutige gewesen: er fühlt, er habe einen Fehlgriff gethan, er fühlt — ohne sich darüber weiter Rechenschaft abzulegen — daß die Kriegsparthei sich eigentlich nicht auf diese Weissagung habe stützen können. Wir müssen sagen: sie konnte unmöglich an dieselbe auch nur denken, da in ihr der Sturz des Heiligthums und der Fall der Stadt mit dürren Worten geweissagt wird. Aber Josephus kehrt sich an diese Unmöglichkeit nicht, er denkt nur an dieses Mittlere — er denkt nur daran, daß in jener Stelle von dem Weltherrn die Rede sey und will nun das Interesse seiner Darstellung so gestalten, daß durch dieselbe Weissagung, welche die Weltherrschaft des Siegers verkündete, die Besiegten sich hätten täuschen und zu ihrem Widerstande reizen lassen. Den Juden konnte es aber nicht einfallen, in dieser Weissagung die Bürgschaft für den Erfolg ihres Widerstandes zu finden*).

*) Daß Josephus nur jene Stelle des Daniel im Kopfe hat, wenn er die Weissagung anführt, von welcher die Kriegsparthei sich habe täuschen lassen, beweist sich auch so. Jener zweideutige Spruch, sagt er,

Kurz, nicht nur jene prächtige Notiz von der allgemeinen Erwartung des Orients, daß von Judäa der Herr der Welt ausgehen würde, sondern auch die andere von den Hoffnungen der jüdischen Kriegspartei — die, wenn sie auch zuverlässiger wäre, uns Nichts mehr helfen und über die Ansichten des Orients zur Zeit der Geburt Jesu nicht das Geringste aussagen würde — auch diese geht uns verloren.

Will der Apologet nun dennoch den Blick der Magier nach Judäa hinwenden, so muß er den „lebendigen Verkehr" benutzen, der zur Zeit der Geburt Jesu die Völker des Ostens und Westens verband, und sich auf das „Ahndungsvolle" berufen, „wie es den großen, welthistorischen Epochen immer voranzugehen pflege"*). Allerdings geht großen Epochen der Weltgeschichte immer die allgemeine Ahndung, daß eine Umwendung aller Verhältnisse bevorstehe, voran, aber niemals ist in dieser Ahndung schon das entwickelte Bewußtseyn gesetzt, in welcher bestimmten Form, an welchem Puncte der Welt und auf welchen Anlaß das Neue hervorgehen werde. Als ob nicht, wird uns erwiedert, „durch die vielfach zerstreuten Juden die Erwartung des Messias in Umlauf gebracht war" und jener Ahndung leicht eine bestimmtere Form und die Richtung nach Judäa hin geben konnte. Nun, so versprechen wir denn, — was sich aber eigentlich, da es uns nur um die Wahrheit zu thun ist, von selbst versteht, — daß wir uns augenblicklich ergeben wollen, wenn man uns den Beweis liefert, daß die Juden vor der Zeit Jesu die bestimmte Erwartung des Messias unter den Völkern des Alterthums in Umlauf gebracht haben. Ehe aber ein so merkwürdiger Beweis, um den sich der Apologet längst

hätte den Sinn gehabt, daß zu jener Zeit — κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον — ein Weltherrscher von Judäa ausgehen würde. Eine andere Weissagung aber, in welcher eine bestimmte Zeit angedeutet und zwar so angedeutet wird, daß Josephus meinen konnte, der Endtermin werde in die römische Zeit auslaufen, gibt es außer jener Danielischen im A. T. keine mehr. Die übrigen Weissagungen des Daniel, in welchen die Zeit gezählt wird, bezieht Josephus auf die Zeit des Antiochus Epiphanes (Arch. 9, 11, 7. 12, 7. 6.).

*) Neander, a. a. O. p. 28.

hätte bemühen müssen, aufgestellt werden wird, gedenken wir mit dem entgegengesetzten aufgetreten zu seyn, daß die prophetische Anschauung erst in den nächsten Zeiten vor dem Auftreten Jesu in die reflectirte Form einer festen Vorstellung übergegangen sey, also auch nicht schon lange vorher den fremden Völkern als Dogma mitgetheilt werden konnte.

Wenn sich aber auch der gläubige Theologe in die natürliche Erklärung — und, wie wir sahen, in eine bodenlose Leere — verliert: dem Anstoß, dem er eigentlich entfliehen wollte, kann er doch nicht aus dem Wege gehen und er muß wieder zum Glauben zurück, den er dem heiligen Text zu Liebe nie hätte verlassen sollen. Die Magier fanden den Messias, wenn sie auch einer „von ihnen selbst ersonnenen Theorie" folgten: genug, sie fanden ihn. Gott müßte also „einen Irrthum gebraucht haben", um sie zur Wahrheit zu führen. Darf uns das aber anstößig seyn? antwortet Neander und erinnert uns ausführlicher daran, wie in der Weltgeschichte „Wahres und Falsches, Gutes und Böses so zusammenhängt, daß oft Jenes zum Uebergangspunct für Dieses dienen muß. Gott komme auch in dem Irrthume dem Bedürfnisse des aufrichtig suchenden Geistes entgegen." Allein jener Grundsatz von dem Zusammenhange des Guten und Bösen ist erstlich, wenn er richtig ausgesprochen und entwickelt wird, dem Standpuncte, auf welchem der Apologet sich allein bewegen darf, schnurstracks entgegengesetzt. Wie stimmen Belial u. s. w.? Das Gute und Böse hängen aber nicht nur zusammen, sondern dieses ist an sich jenes und nur daher kommt es, daß das Böse oder Falsche der dialektische „Uebergangspunct" zum Guten seyn kann. Sodann hat jener Grundsatz nur in derjenigen Anschauung seine Stelle und Wahrheit, für welche die Weltgeschichte die Entwicklung des Selbstbewußtseyns ist, denn nur für sie kann es gelten, daß die früheren Formen des Selbstbewußtseyns, die der Vorstellung als Irrthum und als das Böse erscheinen, an sich die Wahrheit waren, aber weil sie es nur an sich waren, sich fortbewegen, aufheben und in die Vollendung der folgenden Form übergehen mußten. Hier nur hat es einen Sinn zu sagen, auch die Naturreligion habe die Menschheit zur christlichen Religion ge-

führt, und hier erst kann der Gedanke der Nothwendigkeit eintreten, daß das religiöse Selbstbewußtseyn sich erst als Bewußtseyn in der Natur als seine allgemeine Macht anschauen mußte, ehe es seine Wahrheit im Geiste fand. Wie aber die Natur an sich Geist, oder das daseyende Bewußtseyn, oder bildlich gesprochen die Sehnsucht nach dem Geiste ist, so war auch die Naturreligion die Sehnsucht, der Weg oder die Vorstufe, die zur Religion des Geistes führte. Von einer „selbstersonnenen Theorie" einiger Magier, von einem Irrthum, der sich zufällig einmal dazu schickte, daß ihn Gott zur Führung einiger Weisen benutzte, kann hier nicht mehr die Rede seyn und dieser einzelne Zufall wäre — auf das Lindeste ausgedrückt — eine winzige Begebenheit gegen die ungeheure That der Geschichte, welche mit einem unwiderstehlichen und gewaltigen Zuge die Menschheit durch die Naturreligion hindurch zur Religion des Geistes geführt hat.

Der evangelische Bericht steht aber in der That unendlich hoch über den ängstlichen Verirrungen der Theologen, wenn er auch dadurch, daß er eine allgemeine durch Jahrtausende sich erstreckende That der Geschichte in eine einzelne Begebenheit gezwängt hat, sich in das Reich der Unmöglichkeit erhoben hat. Er weiß Nichts von einer selbstersonnenen Theorie der Magier, Nichts von einem Irrthum, den Gott zufällig zu einem höhern Zwecke benutzen konnte, ihm ist vielmehr der Stern, die Erkenntniß seiner Bedeutung und die wunderbare Kraft, mit der er die Magier zum göttlichen Kinde leitete, von Gott gewirkt. Indem er aber dem Sterne diese wunderbare Anziehungskraft und die Bedeutung eines Wegweisers zu dem Messias gegeben hat, so hat er, ohne es mit Bewußtseyn zu beabsichtigen, selbst ohne nach dem tiefen Funde sich darüber Rechenschaft geben zu können, den Stern zum Symbol der Naturreligion erhoben, welche „in ihrer Wahrheit" und als geschichtliche Form des Selbstbewußtseyns begriffen, wie das Heidenthnm überhaupt „auf das Christenthum hinweist" *).

*) Wir stimmen in dieser Deutung Weiße bei. Siehe ev. Gesch. I, 220. 221.

Noch einmal! Der Evangelist hat sein Bild nicht aus der Reflexion erzeugt und die einzelnen Züge desselben nicht mit der verständigen Einsicht in die tiefere Bedeutung derselben ausgearbeitet, er ist auch nicht einmal durch die Reflexion auf eine merkwürdige Bewegung in der damaligen Welt zu seinem Bilde gekommen, aber, können wir sagen, als er es gestaltete, hat er ohne es zu wissen, jene Bewegung in ihrem wahren Sinne ergriffen und zu ihrem Ziele gebracht. Eine der eigenthümlichsten Erscheinungen des untergehenden Heidenthums war bekanntlich die Ausbreitung des Gestirndienstes, der mit unwiderstehlicher Macht vom Oriente aus sich über die heidnische Welt ausdehnte, an die verwandten Elemente der verschiedensten Anschauungsweisen anknüpfte, und selbst dasjenige, was ihm in diesen widersprach, sich zu unterwerfen suchte. Den innern Sinn dieser Erscheinung können wir darin finden, daß die heidnische Mythologie aus ihrer bunten Mannichfaltigkeit und aus ihrer Ausarbeitung in Einzelheiten, die ihre Bedeutung verloren hatten, sich zur Reinheit einer einfachen Anschauung zu idealisiren strebte. Der christliche Evangelist verstand es besser: mit einem bewundernswürdigen Instinct führt er die heidnische Weisheit durch das Gestirn zum Heiland.

Die äußern Anlässe, welche das Material des Berichts lieferten, sind schon oft genug von den Kritikern angeführt: sie sind die Weissagung von den Heidenschaaren, die mit dem Tribut ihrer Huldigung nach der heiligen Stadt strömen würden (Jes. 60, 6. vergl. Ps. 72.), und die von dem Sterne, der aus Jacob aufgeht (4. Mos. 24, 17.). Die frühere kirchliche Anschauung hat sich niemals von der irrigen Kategorie ganz frei erhalten, daß die Erfüllung gerade so geschehen sey, weil es so geweissagt war: die Kritik hat in ihrer ersten Form dieselbe Kategorie beibehalten, wenn sie die alttestamentlichen Aussprüche und die jüdischen Erwartungen als die erzeugende Kraft der evangelischen Anschauungen auffaßte. Wir müssen, wie bereits bemerkt, nach dem richtigen Begriff des Selbstbewußtseyns den entgegengesetzten Weg einschlagen und vielmehr aus der Bestimmtheit und Kraft des höhern Selbstbewußtseyns den Instinct und die Ge-

walt ableiten, welche das Verwandte in der untergeordneten Sphäre herausfanden und zum Material für die Darstellung des höhern Princips umarbeiteten.

Als Matthäus seinen Bericht vom Stern der Magier schrieb, hatte sich die christliche Gemeinde längst als die Sphäre erkannt, in welcher der Unterschied des Heidenthums und Judenthums durch den Glauben überwunden war. Diese Erkenntniß ihrer Bestimmung war ihr aber nicht leicht geworden, sie hatte, um dahin zu gelangen, kämpfen und — beweisen müssen. Zuerst nahm sie die Beweise in der Form auf, in welcher sie dieselben fand, als Weissagungen der Schrift und als ewige Verordnungen des göttlichen Rathschlusses. Das war ihr nicht genug: als christliche Gemeinde, als Stiftung des Erlösers hatte sie ihre innere Bestimmtheit erst dann begriffen, wenn sie dieselbe als wesentliches Attribut ihres Herrn anschaute. Jemehr sich die Anschauung von dem Heiland auf das Einzelne und Persönliche richtete, zur Geschichte seines Lebens wurde und jene Attribute aus ihrer Einfachheit in einzelne geschichtliche Begebenheiten umschlugen, um so größer war auch endlich das Bedürfniß, diesen Begebenheiten und der Beziehung des göttlichen Rathschlusses auf die Person Jesu die Bedeutung der höchsten Nothwendigkeit zu geben. Es wird Jedermann sogleich einleuchten, daß dieses Bedürfniß mitwirkte, als die Kindheitsgeschichte Jesu entstand: denn hat sich schon an dem Kinde der göttliche Rathschluß kräftig erwiesen und hat er die Mächte, die der Mann und der verherrlichte Christus in der Gemeinde an sich ziehen sollte, zu dem Kinde geführt, so erscheint er als die Nothwendigkeit, die der Mann wohl zu seiner freien That machen konnte, die aber an sich als inneres Schicksal von Anfang an mit seiner Person verwachsen war. So müssen nun die Vorboten der huldigenden Heidenschaaren schon zu dem Kinde wallfahrten; aber wie finden sie es? Durch wunderbare göttliche Führung. Und wie konnte sie Gott besser aus der Ferne zu dem Geheimniß, das so eben geboren ward, heranziehen als durch den Stern, der als das natürliche Abbild des wahren Sternes, der aus Jacob aufgeht, mit diesem aufgegangen war? Durch diese Combination, welche dem

Bilde seinen wunderbaren tiefen Sinn gab, wurden die anbetenden Heiden die Magier des Morgenlandes.

An jene Constellation, die einige Jahre vor der christlichen Aera stattfand, hat übrigens Matthäus nicht gedacht und nicht denken können, da er Nichts von ihr wußte und sie auch nicht berechnen konnte — kurz kein Kepler war.

Auch jener Glaube des Orients, es sey vom Schicksal bestimmt, daß ein Weltherrscher von Judäa ausgehen sollte, war weder dem Verfasser des Berichts bekannt, noch konnte er*) zur „Beglaubigung der Sage beitragen", da er in dieser Bestimmtheit ein spätes schriftstellerisches Product des Tacitus und Suetonius ist. Die Gemeinde sah sich schon, ehe der Bericht des Evangelisten entstand, über die heidnische Welt verbreitet und Jesus war ihr bereits als der Weltherrscher offenbar geworden: was bedurfte sie mehr, um den Bericht zu glauben, und der Verfasser, um ihn auszuarbeiten?

---

§ 9.

Die Flucht nach Aegypten und die Niederlassung in Nazareth.

In seine Darstellung der Vorgeschichte hatte Lukas die Weissagung von den Kämpfen, welche der Erlöser und in ihm das neue Princip bestehen sollte, eingeflochten. Durch die Seele der Maria, die hier in weiterem Sinne die Gemeinde repräsentirt, sagt Simeon, wird ein Schwerdt dringen, denn Dieser, der zum Licht der Heiden und zum Preis Israel's bestimmte Heiland, ist zu einem Zeichen gesetzt, dem widersprochen wird, auf daß vieler Herzen Gedanken offenbar werden.

Matthäus nimmt auch diese Weissagung auf und verarbeitet sie gleichwie die andere von der Bestimmung des Heilandes zum Lichte der Völker und mit demselben Glück, das ihm einen Erfolg

*) wie Weiße annimmt, a. a. O. p. 222.

schenkt, wie er ihn selbst nicht berechnet hatte, zu einem weissagenden Factum, in welchem die Geschicke der Gemeinde und ihres Herrn symbolisch vorgebildet sind.

Die Collision entwickelt sich aus dem wunderbaren Ereigniß, daß Heiden dem Messias ihre Huldigung darbringen. Ihrem wesentlichen Sinne nach muß sie also selber von allgemeiner und umfassender Bedeutung seyn, wenn auch der Verfasser jüdische Namen für die Darstellung gebraucht. Er konnte nicht anders, da er die Geschichte des in Bethlehem geborenen Kindes schreibt, also auch nur Gefahren schildern konnte, die in der damaligen jüdischen Welt möglich waren. Sein Bewußtseyn, mit dem er diese Leidensgeschichte bildete, war durch diese nothwendige Beschränkung der Scene unwillkührlich selbst beschränkt und mit gutem Glauben an die Richtung, die seine Erzählung nach ihrem Ausgangspuncte nimmt, meint er wirkliche Gefahren zu schildern, die von der jüdischen Welt und ihrem damaligen Herrscher über den Neugeborenen verhängt wurden. Andererseits ist sein Bewußtseyn wieder eben so unwillkührlich über diese Schranken hinaus, da er in dem Geschick des messianischen Kindes Kämpfe abbildet, welche die Gemeinde erst und diese wieder mit so fürchterlichem Ernste damals erst erlebt hat, als sie mit der heidnischen Welt und deren Herrschern in Conflict gerathen war. Im Kinde ist die durch Gefahren und Leiden unversehrt hindurchgehende Idee der Gemeinde abgebildet, während die Kinder von Bethlehem die einzelnen Opfer repräsentiren, welche fallen, wenn die Idee als solche über die Angriffe der Welt siegt. Die Magier sind die Vorboten des Heidenthums, das sich dem neuen Princip unterwirft, Herodes dagegen stellt in seiner Person die weltliche Macht vor, die im Kampfe mit dem Christenthum wohl einzelne Glieder der Gemeinde, aber das Princip, die Idee mit ihren Waffen nicht erreichen konnte. Freilich hat der Verfasser beide Seiten seines Berichts, die jüdische Scene und Form und den allgemeinen Gehalt, zu welchem auch die Gemeinde und deren Geschick im Kampfe mit dem Weltreich gehört, nicht getrennt sich vorgestellt und mit Bewußtseyn combinirt, er hat auch das messianische Kind als solches und die Gemeinde,

deren Schicksal es erlebt, nicht mit reflectirender Absichtlichkeit zu Einem Wesen gemacht, und es war somit unvermeidlich, daß aus der Verknüpfung so verschiedenartiger Elemente manche Inconvenienzen entstanden. Daß aber die Collision und ihre Entwicklung sich dennoch zu einem so harmonischen Ganzen zusammenschließt, ist besonders daraus zu erklären, daß sie von vornherein mit der Huldigung der Heiden beginnt und diesen in Herodes, dessen Person und Haus den Evangelisten vielmehr als eine fremde, auswärtige und weltliche Macht denn als ein Element des theokratischen Lebenskreises galt, die feindliche Macht der Welt als Gegenbild gegenübersteht.

Ehe wir, so weit es hier nöthig ist, den Bericht von der Gefahr, welche dem Jesuskinde drohte, im Einzelnen betrachten, brauchen wir wohl kaum noch zu erwähnen, daß von einer — im apologetischen Sinne — geschichtlichen Grundlage desselben nicht mehr die Rede seyn kann, wenn die Voraussetzung, die Ankunft der Magier der wirklichen Geschichte nicht angehört. Aus dem idealen Ursprung des Berichts folgt auch der Umstand — der wieder jenen beweist — daß die handelnden Personen unter der unmittelbaren Leitung einer Nothwendigkeit stehen, die sie entweder wie die Magier und Joseph im Traume zu ihren Entschlüssen bestimmt oder wie den Herodes bald zu vorausgreifenden, bald zu inconsequenten Handlungen bestimmt, wie sie gerade zu der Entwicklung der Collision gefordert werden, aber in der Wirklichkeit unmöglich sind.

Als Herodes von den Schriftgelehrten erfahren hatte, daß der Messias in Bethlehem geboren wird, ruft er die Magier heimlich zu sich und fragt er sie genau nach der Zeit, wann der Stern erschienen sey. Warum aber heimlich? warum genau? Warum fragt er überhaupt nach einem Zeichen, woraus er auf das Alter des Kindes schließen könne, da er den Magiern aufträgt, sie sollten ihm, wenn sie das Kind gefunden hätten, Nachricht bringen, und da er fest darauf vertraut, sie würden zu ihm zurückkehren? Das Alter des Kindes konnte für Herodes erst von Interesse seyn, als er getäuscht von den Magiern, die durch einen Traum gewarnt nicht zu ihm zurückkehrten, den Entschluß faßte, alle Kin-

der in Bethlehem und in der Umgegend, „die da zweijährig und darunter waren", umbringen zu lassen. Zu diesem Mittel konnte er erst greifen, als er von den Magiern nicht mehr erfahren konnte, welches das ihm so gefährliche Kind sey; und doch hatte er schon vorher, als ihm dieses Mittel noch nicht in den Sinn kommen konnte, nach dem entfernteren Mittel, nämlich nach dem Zeichen geforscht, woraus er abnehmen konnte, bis zu welchem Alter er die Kinder umbringen lassen müsse (Matth. 2, 16.)? Wenn er bei der Ankunft der Magier an ein so entferntes Mittel für die Ausführung seines Zweckes, also auch an die Möglichkeit dachte, daß sie ihn hintergehen und nicht zu ihm zurückkehren würden, so würde er vielmehr nach dem nähern Mittel gegriffen und den Fremden heimliche Begleiter zugesellt haben, die das gefährliche Kind sicherer getroffen und weniger auffallend aus dem Wege geräumt hätten. Die Antwort der neueren Apologeten, in ihrer unbestimmten Angst seyen die Tyrannen oft mit Dummheit geschlagen, so keck sie ausgesprochen wird, kann nur so lange Eindruck machen, als man den heiligen Text nur von weitem und oberflächlich angesehen hat. Hört doch nur den Bericht, wie er es so deutlich hervorhebt, Herodes habe schon mit seiner Frage nach dem Aufgange des Sternes an das letzte verzweifelte Mittel gedacht. Dieser Herodes wäre mit Dummheit geschlagen gewesen? Calvin kannte die Schwierigkeit besser, wenn er sich nicht anders als mit der Annahme zu helfen wußte, Gott habe für einen Augenblick den Tyrannen rathlos gemacht*). Ihr wollt die Schwierigkeit lösen, wenn es Calvin nicht vermochte, obwohl er Gott selbst dazu mitwirken ließ? Apologetisch kann sie aber in der That nicht gelöst werden, denn der kann doch nicht rathlos heißen, der schon für die entfernteste Möglichkeit sich Rath zu verschaffen weiß? Und hätte Gott wirklich den Tyrannen so weit des Verstandes beraubt, daß er ihn nicht daran denken ließ, den Ma-

---

*) Non dubium est, quin Deus mentem ejus perculerit inusitato metu, ut consilio destitutus menteque alienatus ad tempus torperet. Nihil enim facilius erat, quam officii praetextu unum ex aulicis comitem subornare, qui tota re inspecta mox rediret.

giern Begleiter mitzugeben, hätte er dann nicht vielmehr auch so weit gehen müssen, daß er ihn nicht auf den klugen Einfall kommen ließ, nach dem Aufgang des Sternes zu fragen?

Die Sache löst sich aber sogleich, sobald wir die einzige Kraft, welche hier gewirkt hat, den Pragmatismus des Schriftstellers ins Auge fassen. Eigentlich hätte Herodes nicht einmal so listig nach der Zeit, wann der Stern erschienen sey, fragen dürfen, weil er sicher zu seyn glaubte, daß die Magier bei ihrer Rückreise durch Jerusalem ihn über das Kind unterrichten würden. Der Schriftsteller weiß aber vorher, diese würden durch einen Traum gewarnt auf ihrer Rückreise einen andern Weg einschlagen, und nach der Einsicht, die er nur hat, die er aber im Geheimen dem Herodes mittheilt, läßt er diesen handeln und die einzige Gelegenheit, wo er die Magier spricht, dazu benutzen, um die Zeit, wann der Stern erschienen sey, zu erfahren. Er mußte aber Herodes darnach fragen lassen, weil er die Blutscene von Bethlehem schon im voraus im Sinne hat und dem Tyrannen die Angaben zukommen lassen mußte, woraus er abnehmen konnte, bis zu welchem Alter er die Kinder aus dem Wege schaffen müsse, wenn er unter ihnen das einzig furchtbare treffen wolle.

Es ist auffallend, daß der Evangelist den Magiern nicht erlaubt, zu Herodes zurückzukehren. Gefahr war durchaus nicht mehr zu befürchten, denn sogleich nach ihrer Abreise erhielt Joseph in einem Traum den Befehl, mit dem Kinde und dessen Mutter nach Aegypten zu fliehen. Das Loos der Kinder von Bethlehem wäre auch dasselbe geblieben. Dennoch hielt ein richtiger Instinct den Evangelisten davon ab, die Magier mit der Nachricht, wo sie den Heiland angetroffen hätten, zum Herodes zurückzuschicken. Im Allgemeinen hat Weiße die Idee, welche den Evangelisten im Geheimen leitete, richtig angegeben, wenn er sagt*): „dasselbe religiöse Bewußtseyn des Heidenthums, welches vom Geiste der Wahrheit geleitet, sich dem Christenthum unterwirft, werde von jenem Geiste verlassen der weltlichen Macht, die aus der heidni-

*) ev. Gesch. I, 224.

schen Welt emporgestiegen war, ein unwillkührlicher Antrieb zur Verfolgung des Christenthums." Die Sache läßt sich aber bestimmter so fassen, daß die weltliche Macht in ihrer Feindschaft gegen die Gemeinde allerdings nicht weiß, wo sie das Princip und den Lebenspunct derselben treffen solle, und während die Idee ihren Angriffen unzugänglich ist, in blinder Wuth nur Einzelne, die nun für das Princip leiden, mit ihren Waffen erreichen kann.

Die erwürgten Kinder von Bethlehem gelten unserm Evangelisten als Märtyrer, oder, wenn wir uns nach unserer verständigen Ansicht ausdrücken, die mehr unterscheidet, als Vorbild der Märtyrer und er hat auch dafür gesorgt, daß sie nicht unbeweint untergehen. Auf ihre Leiden, sagt er, bezieht es sich, wenn der Prophet Jeremias (C. 31, 15.) davon weissagt, wie Rahel ihre Kinder bitter beweint und über deren Untergang trostlos ist. Gewiß würden wir die Anschauung des Evangelisten durchaus verfehlen, wenn wir ihm die Ansicht zuschreiben wollten, jene prophetische Stelle beziehe sich nur auf den Jammer der Mütter, denen Herodes ihre Kinder geraubt habe. Diese Kinder gelten ihm gar nicht mehr nur als solche, die jenem oder diesem Hause in Bethlehem angehören, sondern sie sind ihm Märtyrer, die leidende Gemeinde oder vielmehr der hingeopferte Theil der Gemeinde. Nun ist es doch deutlich, wer Rahel ist? Sie ist die Gemeinde, die über das Leiden ihrer Angehörigen weint. Dieß ist auch der ursprüngliche Sinn jener Worte in der Schrift des Jeremias: sie beziehen sich auf die Wegführung des Volks in die Gefangenschaft. Zu Rama, im Gebiete ihres Sohnes Benjamin, an dem Orte, wo der Zug der Gefangenen vorüber gehen muß, steht Rahel und beweint als die Stammmutter das Unglück der Ihrigen. Den Evangelisten führt der Umstand, daß Rahel bei Bethlehem begraben lag, zu jenem Ausspruch des Propheten, er übersieht die Beziehung auf die babylonische Gefangenschaft und der Jammer Rahel's ist ihm nun die Trauer der Gemeinde, die in den Kindern von Bethlehem ihre Kinder verloren hat. Daß der Evangelist in einer Zeit, wo die Gemeinde noch nicht war, die Gemeinde doch klagen läßt, kann uns nicht wundern, da er

unter Umständen, wo es noch nicht möglich war, Märtyrer leiden läßt.

Die Anschauung des Evangelisten wird uns vollends deutlich werden, wenn wir uns erinnern, daß wir in dreifachem Sinne von einer Gemeinde sprechen. Erstlich, soweit sie in einzelnen Gliedern und als diese erscheint, sodann als sie die substantielle Einheit, bildlich gesprochen, die Mutter dieser Einzelnen ist, endlich sofern sie sich in ihrem persönlichen Princip zusammenfaßt. Alle diese drei Bedeutungen mußten auch der ersten christlichen Anschauung, sobald sie sich in der Form der Geschichte darzustellen versuchte, vorschweben, von ihr zu selbstständigen Gestalten fixirt werden und daraus ist die Mannichfaltigkeit und der Reichthum der Gestalten, selbst in dem beschränkten Rahmen dieser Vorgeschichte hervorgegangen. An dem Puncte besonders, wo der Gedanke des Leidens hervorbricht, werden wir diese dreifache Darstellung und Repräsentation der Gemeinde erwarten dürfen und Lukas hat sie selbst in dem schnell vorübergehenden Augenblicke, wo das Leiden sogar nur erwähnt wird, auf eine überraschende Weise durchgeführt. Wir sagen wieder: nicht mit bewußtem Vorsatz, sondern der Macht jener Unterscheidung instinctmäßig folgend; achten wir doch auch nicht immer darauf, wenn wir von Gemeinde sprechen, daß wir von ihr gerade in diesem oder jenem Sinne sprechen. Wenn Simeon sagt: dieser ist zu einem Zeichen gesetzt, dem widersprochen wird, so meint er nicht nur, daß Jesus in seiner persönlichen geschichtlichen Erscheinung leiden würde, sondern er denkt auch an die Kämpfe und Leiden, welche die Gemeinde zu bestehen haben wird. Maria, durch deren Seele ein Schwerdt gehen wird, ist in derselben Weise nicht nur die schmerzensvolle Mutter des Heilands, die seine Leiden, seinen Kreuzestod sehen würde, sondern sie repräsentirt zugleich die Gemeinde in jenem Sinne, in welchem sie die Substanz der einzelnen Glieder ist und der bildlichen Vorstellung in mütterlicher Sympathie auf die Kämpfe der Ihrigen hinzublicken scheint.

Matthäus hat nur klarer gesondert und gestaltet, weil er das Einzelne geschichtlich in Bewegung gesetzt hat. Die weltliche

Macht will ihre feindlichen Pläne ausführen, aber das persönliche Princip kann sie nicht finden, sie vermag nur die einzelnen, an sich schwachen Glieder der Gemeinde zu erreichen und durch den Tod derselben die Gemeinde, die sich als substantielle Einheit über dem Kampf der Erscheinung erhält, für einen Augenblick zu kränken.

Daß Joseph mit dem Kinde gerade nach Aegypten flieht, scheint dem Evangelisten bedeutungsvoll, ja er sieht darin die Erfüllung des prophetischen Wortes Hos. 11, 1, wo Jehova von seinem Sohne spricht, den er aus Aegypten zu sich berufen habe. Es ist zwar hier von der Vergangenheit, von der Befreiung des Volkes aus Aegypten und nur von dem Volke als solchem die Rede, aber diese beschränkte Beziehung verbarg sich dem Evangelisten, der seine Aufmerksamkeit nur darauf richtet, daß Jehova von seinem Sohne spricht, und nun schließt, dieser Sohn könne nur Jesus seyn.

Nach dem Tode des Herodes erhält Joseph von dem Engel in einem Traume die Weisung, nach dem Lande Israel zurückzukehren. Er gehorcht, fürchtet sich aber, als er hört, daß Archelaus über Judäa herrsche, dorthin zu gehen, und wendet sich von neuem in einem Traume belehrt nach Galiäa, wo er sich in Nazareth niederläßt. Dieß, sagt der Evangelist, geschah, damit das Wort der Propheten: „er soll Nazaräer heißen" erfüllt würde. Darin nämlich, daß Jesus in Nazareth aufwuchs und von dieser Stadt ausging, als er sein öffentliches Amt antrat, sieht er ein Zeichen der Niedrigkeit des Messias in seiner geschichtlichen Erscheinung. Nun erinnert er sich, daß Jesais (11, 1.) den aus niedrigen Verhältnissen hervorgehenden Messias mit dem schwachen Reis (נֵצֶר) vergleicht, das aus dem Stumpfe eines abgehauenen Baumstammes hervorwächst, er sieht darin eine wörtliche Anspielung auf den Hervorgang des Messias aus dem kleinen Flecken einer von der Hauptstadt entfernten Provinz und spricht zugleich in der Mehrheit von der Weissagung der Propheten, weil er auch in andern Weissagungen außer denen des Jesaias den Gedanken von der niedrigen Erscheinung des Messias findet.

Die letztere Reflexion des Evangelisten beweist es sehr deut-

lich, daß er auch in diesen Wanderungen des messianischen Kindes noch den Kampf und Widerspruch der höheren Bestimmung desselben mit dem Schicksal, von welchem es in die Verborgenheit getrieben wird, im Sinne hat und darstellen will. Das Material zu dieser Darstellung war ihm zunächst so weit gegeben, als es nach dem Bericht des Marcus feststand, daß Nazareth als die Vaterstadt Jesu galt und der Herr von dieser entlegenen und sonst unbekannten Stadt kam, als er sein öffentliches Amt übernahm (Marc. 6, 1. 1, 9.). Dazu kam noch die Notiz des dritten Synoptikers, daß die heilige Familie von dem Schauplatze jener Wunder, welche die Geburt und die ersten Tage des messianischen Kindes verherrlicht hatten, mit diesem nach Nazareth zurückgekehrt war (Luk. 2, 39.). Lukas läßt diese Rückreise so bald wie möglich — sogleich nachdem die Mutter des Kindes die gesetzlichen Vorschriften (Luk. 2, 22—24.) befolgt hatte — und unbefangen genug vor sich gehen: er fühlt nämlich noch unmittelbar die Gewalt der positiven Angaben der Schrift des Marcus und muß sich nun beeilen, das Kind dahin zurückzubringen, wo es nach seinem Gewährsmann zu Hause ist. Matthäus ist aber schon daran gewöhnt, Bethlehem als den Geburtsort des Messias zu betrachten, ihm ist es möglich, wenn er die Geburt des Herrn berichten will, ohne Weiteres diese Stadt als Local vorauszusetzen, bei seiner reflectirenden Manier kann es uns nun aber auch nicht wundern, wenn er den Abstand zwischen der Wiege von Königen und einem Winkel Galiäa's fühlt. Er wird den Contrast bedeutungsvoll finden, ihn hervorheben, aber auch zugleich zu vermitteln und als göttliche Fügung zu begreifen suchen. Die Eifersucht und Feindschaft der weltlichen Macht ist es nun, die das königliche Kind von der Heimath seiner Ahnen vertreibt, für immer davon entfernt und es endlich zwingt, in der Verborgenheit Nazareth's aufzuwachsen. Auf diesen Kampf hatte Matthäus seine ganze Darstellung angelegt, die Wanderungen des verfolgten Kindes sind daher die natürlichen Folgen dieser unglücklichen Collision, aber die Folgen, die von Gott vorausgesehen, durch die Propheten geweissagt sind und unter der Leitung einer höhern Nothwendigkeit stehen.

Warum bekommt aber Joseph nicht sogleich im Anfange, als Herodes dem Kind in Bethlehem nach dem Leben trachtet, die Weisung nach Galiäa zu ziehen und sich in Nazareth niederzulassen? Es war damals noch nicht möglich, weil Herodes auch über diese Provinz herrschte und dem Kinde immer noch auf die Spur kommen konnte. Also ins Ausland, in die Fremde, bis die Gefahr vorüber ist! Aber in welches Land? In das nächste, nach Aegypten, wo das Volk, dessen Schicksale mit denen des Messias in Parallele stehen, auch so lange verborgen gelebt hat, bis es sein Erbe, das ihm von Gott bestimmt war, in Besitz nehmen konnte.

Der Reichthum derjenigen Form der Anschauung, mit der wir es hier zu thun haben, erhält oft den Schein des Ueberflusses, wenn die Idee, nachdem sie bereits in einem Factum dargestellt ist, sich von neuem in einem analogen Ereigniß ausprägt. Nach dem Tode des Tyrannen findet das Kind noch nicht Ruhe. Joseph hört zwar von dem Engel, die dem Kinde nach dem Leben trachteten, seyen nicht mehr, und verläßt nun Aegypten, um sich in Judäa, der Heimath des messianischen Kindes niederzulassen; aber von neuem droht die Gefahr, das Kind muß für immer von seiner Wiege Abschied nehmen und in der Fremde eine neue Heimath suchen.

Wiederholungen dieser Art dürfen wir aber nicht für bloßen Ueberfluß halten. Die formende Anschauung wird unwillkührlich zu solchen Verdoppelungen getrieben, um den Ernst der Collision zu erhöhen oder in seiner verhängnißvollen Gewalt vollständig hervortreten und zur Entwicklung kommen zu lassen. Gewöhnlich — und so ist es hier geschehen — wird die Wiederholung die Form annehmen, daß die Collision und ihre Entwicklung auf einen engern Raum zusammengedrängt und dadurch herbeigeführt wird, daß der dämonische Geist der Verfolgung über dem Grabe des abgeschiedenen Feindes noch fort wirkt.

Diese Wanderungen und Leiden des messianischen Kindes erhalten aber dann erst ihren wahren Gehalt und sie werden mehr als bloße Spiele der Anschauung, wenn wir es nicht vergessen, daß die Schicksale des Kindes an sich die Fügungen darstellen,

welche der Gemeinde die Anerkennung der Heiden schenkten und sie unter Leiden und Verfolgungen behüteten. So ist es auch hier. Herodes bleibt der Repräsentant der weltlichen Macht, von welcher die Gemeinde gezwungen wird, ihr Reich in der Stille und verborgenen Zurückgezogenheit zu gründen und auszubreiten*). Dieser allgemeine Gedanke wird das zweitemal, wenn der Druck der weltlichen Macht sich erneuert, bestimmter ausgebildet seyn; und wenn die Gemeinde von dem Sitz und Mittelpunct der weltlichen Herrlichkeit verdrängt wird, so wird auch der entgegengesetzte Punct, dem sie zuflieht, von markirterer Bedeutsamkeit seyn. Das Kind, welches die Gemeinde repräsentirt, wird von Judäa nach Nazareth geführt und sein Schicksal, in den niedrigen Flecken einer wenig geachteten Provinz verschlagen zu werden, ist nun das Abbild des Geschicks der Gemeinde, die verachtet von der weltlichen Herrlichkeit unter den Niederen und Geringen ihre Anhänger sammelte**).

Noch mehr! Nazareth, Galiäa, der Kreis der Heiden, wie es bei den Juden hieß, und Judäa stehen sich jetzt gegenüber. Die feindliche Macht, die das Kind und in ihm die Gemeinde bedroht und in die Ferne treibt, ist nicht mehr nur die weltliche, sondern sie wirkt nun als das alte jüdische Wesen, welches seinen Untergang fürchtet und um sich zu retten, das neue Princip aus seiner Heimath verjagt und dazu zwingt, in der heidnischen Welt sich einzuwohnen. —

Man sollte meinen, der Apologet würde nie mehr daran denken, die evangelischen Vorgeschichten des Lukas und Matthäus in einen äußerlichen Zusammenhang zu setzen, wenn ihm gezeigt ist, wie beide entstanden sind. Ihr wahrer Zusammenhang ist einzig und allein darin begründet, daß die Keime der spätern in der ersteren schon enthalten waren und sich durch ihre innere Kraft, die freilich auch noch durch reichere Erfahrungen gezeitigt werden mußte, zu der Gestalt der spätern Anschauung entwickelten.

*) Vergl. Weiße, ev. Gesch. I, 226.

**) Hießen doch die Anhänger Christi sehr früh schon, vor der Zeit, als Matthäus schrieb, Nazaräer (ναζωραῖοι Act. 24, 5.).

Wäre zufällig auch noch der andere Zusammenhang da, daß beide Geschichten mit ihren einzelnen Daten sich in einander fügten, so würde er eben nur zufällig und uns schlechthin gleichgültig seyn, da beide Kreise der Anschauung jeder für sich eine besondere Welt bilden und der später entstandene, wenn er auch den Mittelpunct seiner Idee aus dem früheren entnommen hat, seiner Bewegung eine Richtung gibt, welche auf die Rotation des ersten Kreises keine Rücksicht nimmt. Da ist aber nicht einmal zufälliger Weise ein äußerer Zusammenhang möglich: es müssen vielmehr die außerordentlichsten Differenzen eintreten, die uns freilich so wenig beunruhigen oder auch nur beschäftigen werden, als uns die mechanische Harmonie, wenn sie möglich wäre, von Bedeutung seyn würde.

Dennoch werden wir schwerlich die überschwengliche Hoffnung fassen dürfen, daß der Apologet darauf Verzicht leisten werde, die beiden Vorgeschichten in Harmonie zu setzen, denn sie sind und bleiben ihm wirkliche Geschichte. Sie müssen es ihm bleiben, weil er trostlos seyn würde, wenn er in ihnen nicht mehr nur einzelne, an sich zufällige Begebenheiten, sondern eine gedankenreiche Schöpfung des religiösen Geistes sehen sollte. Wir wollen ihm daher noch den letzten Gefallen thun und ihm die Last seiner harmonistischen Arbeiten abnehmen, indem wir ihm zeigen, wie die äußerlichen Widersprüche der beiden Vorgeschichten entstanden sind.

Lukas läßt Joseph und Maria augenblicklich, nachdem sie Alles, was das Gesetz einer Wöchnerin vorschreibt, vollbracht hatten, d. h. vierzig Tage nach der Geburt des Kindes mit diesem nach Nazareth zurückkehren. Augenblicklich! Den Umweg über Aegypten, der an sich schon viel Zeit kosten mußte, und den längern Aufenthalt des Kindes in diesem Lande bis zum Tode des Herodes kennt er nicht nur nicht, sondern er schließt diese Verzögerung aus. In dem Falle nämlich würde er so ausschließend verfahren, wenn man mit harmonistischer Hartnäckigkeit in seinen Bericht einen Geschichtskreis einzwängen wollte, den erst sein Nachfolger ausgebildet hat. Warum kehrte sich aber Matthäus nicht an die Schranke, die Lukas mit seiner chronologischen Notiz

über die Rückkehr der heiligen Familie nach Nazareth dem spätern Geschichtschreiber eigentlich gesetzt hat? Darum, weil er nicht wie sein Vorgänger die Geburt Jesu von allen Seiten mit einer Menge von wunderbaren Ereignissen umgeben hat, also auch nicht so früh die Vorgeschichte abschließen konnte; darum, weil der Eine Vorfall, den er anführt, die Ankunft der Magier, der Anlaß zu einer Reihe von Collisionen war, deren weitreichender Entwicklung jene Schranke nachgeben mußte; darum endlich, weil in dieser Zeit der schöpferischen Anschauung eine chronologische Notiz noch nicht so spröde war, wie sie allerdings für den nüchternen Apologeten geworden ist. Doch sprechen wir vorsichtiger! Zuweilen nur oder je nachdem es sein Interesse verlangt, bleibt der Apologet starr auf einer einzelnen Notiz bestehen. Dießmal hat er gerade das Interesse, an die Erzählung des Lukas den Ueberschuß, den er bei Matthäus findet, anzufügen. Aber wenn er nun auf einmal die Schranke jener chronologischen Notiz übersteigt oder hinausschiebt, warum sollte es dem Matthäus nicht möglich oder erlaubt seyn, da seine Anschauung so eben noch von der ersten Kraft eines Interesses, dessen Entwicklung einen größern Spielraum erforderte, getrieben wurde?

Es ist eigentlich unnöthig, noch zu fragen, in welchen Spalt der Erzählung des Lukas die Huldigung der Magier eingeschoben werden solle. Lukas weiß von diesen Fremdlingen Nichts, weil er die unglücklichen Folgen ihrer Ankunft nicht kennt; er bedarf ihrer nicht, da in seiner Vorgeschichte, um nicht den Täufer zu erwähnen, von den Hirten und von Simeon dem Kinde die Huldigung dargebracht wird, welche die Magier nach dem Bericht des Matthäus leisten; er schließt endlich jeden Gedanken an diese Fremdlinge aus, denn durften die Eltern das bedrohte Kind so frei und offen nach Jerusalem führen, wenn die Magier vor der Darstellung desselben im Tempel angekommen waren und ein göttlicher Bote dem Joseph im Traume geboten hatte, nach Aegypten zu fliehen? Nach der Darstellung im Tempel bringen die Eltern das Kind — und zwar, um es noch einmal zu sagen, ohne Verzug — nach ihrer Heimath in Galiläa, nach Nazareth. Also können auch nachher nicht die Magier dem Kinde in Beth-

lehem gehuldigt haben. Das sind Schwierigkeiten, die der Apologet nie wird überwinden können, die aber für Matthäus nicht existirten, da die Huldigungen, welche dem Kinde nach dem Bericht des Lukas gebracht werden, von ihm in die Eine Huldigung der Magier zusammengefaßt, also in dieser ideell gesetzt sind und ihm unmöglich chronologische Bedenken erregen können. Lukas hat die Anerkennungen, welche das messianische Kind findet, so stufenweise auf einander folgen und im Preis Simeon's sich abschließen lassen, daß eine andere, eine neue Huldigung in seinem Bericht keinen Platz mehr findet. Matthäus dagegen hat der Huldigung der Magier nach allen Seiten eine so weitreichende Bedeutung gegeben, daß sein Bericht keiner andern bedarf.

Wie die Differenzen der beiden Vorgeschichten hinsichtlich des ursprünglichen Wohnortes der Eltern Jesu entstanden sind, haben wir bereits nachgewiesen. Nach dem Bericht des Lukas sind die Eltern Jesu in Nazareth ansässig und die Schatzung, dieser zufällige Umstand, führt Joseph und die schwangere Maria nach Bethlehem, wo Jesus geboren wird. Daß gerade damals die Schatzung ausgeschrieben wurde und Maria nach Bethlehem aufbrechen mußte, als ihre Niederkunft nahe war, daß die Geburt Jesu unter diesen Umständen in Bethlehem geschah, betrachtet freilich der Evangelist keineswegs als zufällig, er sieht vielmehr in dieser Fügung den Einfluß einer höheren Nothwendigkeit, welche es haben wollte, daß der Messias als Sohn David's in der Wiege seines Geschlechts geboren wurde. Matthäus läßt aber diese Nothwendigkeit als unmittelbaren göttlichen Willen hervortreten, indem er die bekannte Weissagung Micha's in seinen Bericht verwebt; er bedarf also des geschichtlichen Umstandes jener Schatzung nicht mehr, er läßt ihn fallen und nun sind ihm natürlicher Weise die Eltern Jesu von vornherein in Bethlehem zu Hause. Nun ist es ihm auch möglich, während nach Lukas die Rückkehr nach Nazareth eben Nichts weiter als eine Heimkehr ist, dieselbe Reise nicht als etwas sich von selbst Verstehendes, sondern als einen bedeutsamen Erfolg darzustellen, den erst eine Reihe geschichtlicher Ereignisse und die Nothwendigkeit, daß ein göttliches Orakel erfüllt würde, herbeiführen konnten.

Wird vielleicht der Apologet wieder sagen wollen, der Widerspruch sey nur scheinbar und dieser Schein daher gekommen, weil Matthäus die Sache nur von einem andern Gesichtspuncte aus und in ihrem Zusammenhange mit den Weissagungen des A. T. betrachte? Das wäre also nur Schein, wenn Matthäus die Absicht Joseph's, nach der Rückkehr aus Aegypten sich in Judäa, nämlich in Bethlehem niederzulassen, als eine so ernstliche darstellt, daß sie Joseph selbst dann noch hegt, als er sieht, der neue Herrscher in Judäa sey nicht weniger als Herodes zu fürchten, daß Joseph in dieser Verlegenheit ohne Rath ist und nicht im Entferntesten daran denkt, in Galiäa, in Nazareth, wo Archelaus keine Gewalt hat, bleibe ihm immer noch seine Heimath und ein sicherer Zufluchtsort, kurz — daß Joseph erst durch eine Engelsbotschaft nach Galiläa und Nazareth gewiesen wird? Der Widerspruch ist so hart wie er nur seyn kann.

Wer in der Gefahr Alles retten will, kann auch Alles verlieren.

Wird aber vielleicht der Apologet Etwas oder Vieles in Sicherheit bringen, wenn er sich zu einiger Resignation versteht und wie Neander Miene macht, nicht Alles in den Berichten als gesund und heil zu betrachten? Nein! Der Apologet kann Nichts vom Buchstaben aufgeben, nur „Lücken", sagt er*), seyen in den Berichten und diese Lücken müssen nun alle Widersprüche büßen! Alles, Alles, wenn auch durch Lücken getrennt soll stehen bleiben! Wer aber Berichte, die in ihrer Art wahrhafte Kunstwerke sind, als lückenhaft bezeichnet, dessen geringste Pflicht wäre doch wenigstens die, in ihnen selbst und in ihrer innern Construction diese Lücken zu bezeichnen.

Wir haben unsere Schuldigkeit gethan, wenn wir gezeigt haben, wie jeder von beiden Berichten in ihm selber ein vollendetes Ganze ist, in welchem jedes auch das kleinste Glied mit dem andern in innerm Zusammenhange steht und alle zusammen mit dem Geiste, der sie beseelt, eine Schöpfung bilden, die keiner Ergänzung bedarf und das wohlwollendste Anerbieten, sie zu er-

*) L. J. Chr. p. 33.

gänzen, als überflüssig und mindestens als zudringlich zurückweist. Meint endlich Neander, der Widerspruch dieser Erzählungen verschwinde, wenn man sie „als solche betrachte, welche unabhängig von einander aufgezeichnet und gesammelt wurden"*), so haben wir den Versuch, sie als solche zu betrachten, im voraus schon unmöglich gemacht, da wir nun gezeigt haben, wie die evangelische Vorgeschichte des Matthäus aus der des Lukas entstanden ist und wie Mutter und Tochter bei aller Aehnlichkeit und bei gleicher Schönheit doch auch wieder sehr verschiedne Züge haben mußten.

Es ist Resultat: die Vorgeschichte des Matthäus hat ihre Keime in der des Lukas und ist aus diesen Keimen zu ihrer eigenthümlichen Gestalt entwickelt worden. Man wird noch Bedenken haben: wir werden antworten.

---

§ 10.

Die Entstehung der evangelischen Vorgeschichte des Matthäus.

Zuerst sey es erlaubt, die falsche Vorstellung zu beseitigen, welche sich bei oberflächlicher Auffassung unsrer obigen Deutung leicht bilden kann.

Schon Schneckenburger**) hatte die Behauptung durchzuführen gesucht, der Bericht von der Huldigung der Magier sey „aus einer allmähligen traditionellen Umbildung der Thatsachen, wie sie von Lukas mit dem Stempel der Wahrheit versehen mitgetheilt werden" hervorgegangen, aber bei dieser Durchführung mannichfach gefehlt. Welche Ungerechtigkeit, könnte Matthäus ausrufen, mir den Glauben zu versagen, den man ohne Grund und Beweis so leichthin meinem Nachbar schenkt! Und was heißt, fahren wir fort, der Stempel der Wahrheit, wenn er der Erzäh-

*) L. J. Ch. p. 33.

**) über den Ursprung des ersten kanon. Ev. p. 69—72.

lung des Matthäus im Vergleich mit der des Lukas fehlen soll? Ist nicht der Bericht des Matthäus der männlichere, kräftigere, und nun soll er dem weichen Hirtengemälde des Lukas*) zu Gunsten fallen und dieses soll ihn überleben! Das ist ferner, wie wir sogleich wieder beweisen werden, noch ein sehr unkritisches Verfahren, den Bericht des Matthäus „durch die ausschmückende Tradition" entstehen zu lassen und nun die parallelisirende Deutung soweit zu treiben, daß für jeden einzelnen Zug in demselben das Gegenbild in der Darstellung des Lukas aufgezeigt wird. Strauß hatte deshalb Recht diese „Herausdeutung" des matthäischen Berichts aus dem des Lukas eine „gequälte" zu nennen**), aber er hat diese Deutung gewiß nicht widerlegt, noch eine bessere an ihre Stelle gesetzt, wenn er der Traditionshypothese folgend, beide Berichte sich selbstständig in der Ueberlieferung bilden läßt und die „Ableitung" des matthäischen Berichts „aus A.T.-lichen Stellen und jüdischen Meinungen" jener gequälten Deutung vorzieht. Ferner sagt Strauß, jene Ableitung des einen Berichts aus dem andern sey selbst dann unwahrscheinlich, wenn Schneckenburger's Voraussetzung, daß der Bericht des Lukas den Stempel der historischen Wahrheit trage, richtig wäre. „Jeder Grund" einer solchen Ableitung „fehle aber, da zwei gleich unhistorische Erzählungen vor uns liegen." Wir müssen gestehen, daß wir darin keinen Grund entdecken können, weshalb nicht die eine Erzählung den Keim und den Trieb zu ihrer Entwicklung aus der andern erhalten haben soll.

Nach unserer Deutung ist die ganze evangelische Vorgeschichte des Matthäus aus der seines Vorgängers entstanden. Aber was heißt denn entstanden? Meinen wir, oder haben wir es gesagt, oder ist mit dieser Deutung nothwendig die Ansicht verbunden, daß nun Matthäus jeden einzelnen Zug im Bericht des Lukas ins Auge gefaßt und nun ängstlich nach einem verschiedenen aber

---

*) Schneckenburger hat nämlich nur den Bericht von der Anbetung der Hirten im Auge, wenn er an der so eben angeführten Stelle seines Buches den Bericht des Matthäus aus einer traditionellen rc. entstehen läßt.
**) L. J. I, 314.

entsprechenden gesucht habe? Das Gegentheil haben wir nicht nur gesagt, sondern auch nachgewiesen. Matthäus hat sich von seinem Vorgänger auf jenen Höhepunct führen lassen, wo die Aussicht auf die Heidenschaaren, die vom Licht der neuen Offenbarung erleuchtet werden, und auf die Leiden des Messias geöffnet ist, und seine einzige Arbeit besteht nun darin, daß er die Weissagung Simeon's in eine wirkliche Geschichte umwandelt, deren Mittelpunct das messianische Kind ist. Während dieser Arbeit stand er nicht so allein und verlassen da, daß er Alles auf seine Schulter hätte nehmen und Schritt vor Schritt sich hätte fragen müssen, ob er denn wirklich noch auf geschichtlichem Boden stehe, sondern wie ihn der Gedanke begeisterte, der ihn im Werke seines Vorgängers ergriffen hatte, so gaben ihm die Erfahrungen der Gemeinde, ihre Ausbreitung in der heidnischen Welt, ihr Leiden und Martyrthum Stoff genug zu seiner Arbeit; so war er in den allgemeinen Proceß der religiösen Anschauung hineingezogen, welche ihren Inhalt nur dann als einen nothwendigen gesichert glaubte, wenn sie ihn im Leben ihres Herrn wiederfand; so zog ihn die einmal gebildete Collision, die in der Ankunft der Magier lag, in ihre reißende Entwicklung fort; so schienen ihm endlich die Folgen dieser Collision natürlich genug zu seyn, wenn sie zugleich, wie ihm die Weissagungen des A. T. bewiesen, im göttlichen Rathschluß im voraus bestimmt waren. Gegen diese begeisternden, treibenden und in ihren Zug fortreißenden Mächte gehalten ist es sehr wenig, wenn man uns ein Paar A. T.-liche Stellen und jüdische Meinungen als hinreichenden Grund für die Entstehung eines so reichen und tiefsinnigen Berichts, wie der des Matthäus ist, bezeichnet.

Der Beweis, daß dieser Bericht in der Tradition sich nicht bilden konnte, ist derselbe, den wir bereits oben für die schriftstellerische Ausarbeitung der Vorgeschichte des Lukas führten, und hat seinen Nerv in der Linie des unendlichen Regresses, der uns nicht eher ruhen läßt, bis wir nicht zu dem formenden Selbstbewußtseyn als dem Urheber des Berichts gelangt sind. Wir brauchen den Beweis nicht zu wiederholen. Unsere Erklärung des Berichts hat es hinreichend nachgewiesen, daß die Entwicklung der Colli-

sion von der Ankunft der Magier in Jerusalem bis zur Niederlassung der Eltern Jesu in Nazareth streng zusammenhängt, daß kein Zug selbstständig für sich entstehen konnte, daß alles Einzelne nur in der Idee des Ganzen seine Bedeutung und seinen Entstehungsgrund hat, also das Ganze mit seinen Theilen zugleich und als Werk des Schriftstellers entstand.

Der Apologetik geht es mit ihren Räsonnements zuweilen recht sonderbar. Das einemal liefert sie den Beweis für die „geschichtliche Glaubwürdigkeit" einer Erzählung aus dem Umstande, daß der Evangelist nicht einer A. T.-lichen Stelle gedenkt, deren Erfüllung sie sey. Sie müßte also in Verlegenheit kommen, wenn ein andermal die Weissagung citirt wird und nun der Schein entsteht, die Erzählung sey nur aus ihr erschlossen und gebildet worden. Gar nicht! Sie weiß sogleich Rath zu finden, indem sie uns darauf aufmerksam macht, der Sinn der A. T.-lichen Stelle sey doch ursprünglich von dem Sinne, den ihr ein Evangelist beilegt, zu verschieden, als daß sie die Erzählung hätte bilden können, welche der Kritiker von ihr ableitet. Das Factum müsse erst gegeben gewesen seyn, ehe der Evangelist durch irgend einen Anklang oder durch eine Analogie bewogen eine A. T.-liche Stelle damit in Verbindung setzen konnte. Die Vorgeschichte des Matthäus gibt dem Apologeten zu beiden Wendungen seines Räsonnements Gelegenheit. Der Stern der Magier wird mit der Weissagung vom Sterne, der aus Jacob aufsteht, nicht in Verbindung gesetzt, wohl aber werden die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord als die Erfüllung von Weissagungen bezeichnet, die ursprünglich Nichts weniger als diese Ereignisse im Sinne haben konnten.

Zunächst könnten wir das Verfahren der Apologetik der Unbilligkeit zeihen. Denn auf die Incongruenz einer Erzählung und des ihr beigefügten A. T.-lichen Citats kann sie doch nur bauen, wenn sie zugibt, der Verdacht, die Erzählung werde vielleicht aus der A. T.-lichen Stelle gebildet seyn, habe einen größeren Schein des Rechts für sich, wenn beides genau zusammenstimmt. Denkt sie so, dann hat sie freilich für die meisten Fälle von vornherein gewonnen, da die A. T.-liche Anschauung und die christliche we-

sentlich unterschieden sind, also niemals völlig übereinstimmen können. Oder vielmehr sie hat nur gegen die frühere Gestalt der Kritik gewonnen, aber nicht gegen die Kritik als solche, die über ihren früheren Standpunct, wo sie mit ihrem Gegner dieselben Voraussetzungen theilte, immer mehr hinausgehen wird.

Wenn nicht mehr der Grundsatz gilt, die evangelischen Anschauungen seyen aus den A. T.=lichen Stellen herausgesponnen, so ist das ganze Räsonnement der Apologetik zum Geschwätz geworden. Strauß antwortet zwar noch auf die Frage, warum denn Matthäus, wenn die Geschichte vom Stern der Magier aus dem Orakel Bileam's erwuchs, mit keinem Worte darauf zurückweiset?: „Darum nicht, weil er selbst es nicht ist, der aus der A. T.=lichen Stelle diese Geschichte herausgesponnen hat"*). Allein die Geschichte vom Stern der Magier als diese bestimmte Geschichte hat Matthäus nicht aus der Tradition überkommen, sondern er hat sie in dem Zusammenhange der Idee, aus welcher seine ganze Vorgeschichte entstanden ist, gebildet. Warum weist er also nicht auf das Orakel Bileam's zurück? Nun, darum, weil er nicht an dasselbe dachte, weil die evangelische Anschauung nicht aus den A. T.=lichen Stellen herausgesponnen ist und wenn sie mit A. T.=lichen Formen zusammentrifft, sich dieses Einklangs nicht immer sogleich bewußt zu werden brauchte. Woher kommt aber jenes Zusammentreffen, auf welches nun der Schein des Zufälligen fallen würde? Daher, weil die menschliche Natur Eine ist, weil religiöse Anschauungen auch in verschiedenen Kreisen wegen der Einheit der Kategorie sich ähnlich gestalten können. Das Naturelement kann die religiöse Anschauung nie entbehren und der Trieb, für ihren wesentlichen Inhalt ein natürliches, ein himmlisches Abbild zu schaffen, ist ihr angeboren. Daher kommt die Aehnlichkeit in diesem Falle. Es ist möglich, daß Matthäus aus dem heiligen Sprachgebrauch der Gemeinde die Vergleichung der Ankunft des Messias mit dem Aufgang eines Gestirns erhalten hat, aber dann war es nicht nothwendig, daß dieses Bild dem A. T. entlehnt war, noch leidet

*) L. J. I, 313.

dadurch der Satz, daß erst Matthäus das Bild zu etwas ganz Anderem machte, irgendwie Gefahr.

Woher, fragt der Apologet weiter, woher wäre es nun aber im andern Falle zu erklären, daß aus einer A. T.-lichen Stelle, die ursprünglich einen ganz andern Sinn hatte, eine so heterogene Erzählung gebildet wurde? Wie ist überhaupt diese Ableitung der Erzählung bei der totalen Verschiedenheit beider Seiten möglich? Auf diese Frage antwortet Strauß*), die mißlungene Combination komme daher, weil dem Evangelisten „manche Erzählung ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel übergeben war" und ihm nun das Unglück widerfuhr, „daß er bisweilen sogar falsche Schlüssel versuchte." Diese Erklärung ist aber schon in ihrer Voraussetzung verfehlt, wenn sie annimmt, Matthäus habe seine Vorgeschichte aus einzelnen ihm zugekommenen Erzählungen zusammengesetzt. Der bethlehemitische Kindermord setzt den Bericht von der Ankunft der Magier in Jerusalem, also auch die Huldigung derselben voraus, konnte somit weder in einer selbstständigen Erzählung für sich gedichtet werden noch vereinzelt den Gegenstand einer Sage bilden. Und worin hätte wohl das Interesse liegen können, welches die Sage von einem Aufenthalt des heiligen Kindes mit seinen Eltern in Aegypten vereinzelt erzeugt und so lange — wer weiß wie lange? — in der Ueberlieferung der Gemeinde erhalten hätte, bis sie zu Matthäus kam und diesen dazu verführte, seine Auslegungskunst gerade von ihrer schwächsten Seite zu zeigen? Sei also vorsichtiger mit deinem Räsonnement, guter Apologet, du gewinnst keine Notiz für deine Geschichtskenntniß, wenn du zeigst, der Evangelist habe zu einem Zuge seiner Erzählung eine so entlegene A. T.-liche Stelle beigebracht, daß es klar sey, diese habe ihn nicht so erfinderisch machen können, daß er nach ihr jenen Zug bildete. Nämlich du merkst doch, wo wir hinaus wollen und wo wir auch hingelangen? Jene einzelnen Züge des Berichts wie den bethlehemitischen Kindermord und die Flucht nach Aegypten hat der Evangelist weder aus der Ueberlieferung erhalten, noch aus der A. T.-

*) L. J. I, 313.

lichen Stelle herausgesponnen. Sondern sie entstanden ihm aus der Entwicklung der vorausgesetzten Collision und die A. T.=liche Weissagung bot sich ihm durch einen wenn auch noch so äußerlichen Anklang oder Zusammenhang als eine solche dar.

Will man dennoch nicht aufhören, in der unbefangensten Verwunderung zu fragen, wie es in aller Welt nur möglich seyn konnte, daß Matthäus aus dem Bericht des Lukas einen so sehr verschiedenen bildete? Wir haben es ja nachgewiesen und wir werden in der Folge Gelegenheit auf Gelegenheit haben, um zu zeigen, welche Umwandlungen die Berichte des Marcus bei Lukas erfahren haben und was für neue Gestalten Matthäus aus den Schöpfungen seiner Vorgänger hervorgerufen hat.

Wir haben ein ganz anderes Bedenken und wollen es nicht verhehlen. Lukas hat einzelne schöne Gebilde an die Stelle der Berichte gesetzt, die er bei Marcus vorfand', Matthäus ist an neuen glücklichen Compositionen noch viel reicher. Aber beide haben ihre neuen Gestalten weder unter sich noch mit dem, was sie aus Marcus beibehielten, in einen vollendeten Zusammenhang gebracht. Wieviel glücklicher wären sie also in der Ausarbeitung der Vorgeschichte gewesen! Lukas schafft von vornherein ein abgerundetes Ganze, was ihm sonst in seinem Evangelium nicht wieder gelungen ist, und Matthäus, der die Keime seiner Vorgeschichte aus der des Lukas nimmt, läßt sich doch so wenig von dieser stören, daß er eine zusammenhängende neue Composition bildet, was ihm im übrigen Theil seines Werkes auch nicht wieder in so großem Umfange möglich gewesen ist. Sie sollten also dennoch die Verfasser dieser Vorgeschichten seyn? Sie sind und bleiben es. Alles hat seine Zeit: als sie schrieben, war es gerade die Zeit, daß das christliche Selbstbewußtseyn weiter als zu der Zeit des Marcus auf seine Voraussetzungen einging und sie in der einzigen Form, die ihm erreichbar war, in der Form der Vorgeschichte seines Herrn zu fassen und darzustellen suchte. Für diese Aufgabe war die Zeit eine schöpferische, Lukas und Matthäus waren von der Kraft eines neuen Bildungstriebes ergriffen und sie gaben in der vollendetsten Form, was ihre Zeit verlangte.

---

§ 11.

Chronologische Anmerkung.

Denjenigen, die so hart und weich gesinnt und in demselben Augenblicke so verschiedener Empfindungen fähig sind, daß sie ohne Grund dem Lukas einen Glauben schenken, den sie Matthäus versagen, wird es von Nutzen seyn, wenn sie noch einmal an die Chronologie in der Schrift des Erstern erinnert werden.

Matthäus hat sich auf diesem Felde nicht versucht und selbst die Angaben, die ihm sein Vorgänger lieferte, nicht benutzen wollen. Erstlich hatte er nicht das Interesse, welches dieser an der Chronologie haben mußte, da er nicht die Geschichte des Täufers in die Vorgeschichte aufgenommen, also auch nicht diese dringende Veranlassung hatte, das chronologische Verhältniß von dem Auftreten beider Männer zu bestimmen. Sodann ist seine Reflexion auf eine bestimmte Seite des Inhalts so vorwiegend gerichtet, daß ihm alle andern Rücksichten gleichgültig sind und verschwinden. Ihn beschäftigt nämlich die Reflexion auf das Verhältniß, in welchem die Geschichte des Messias zu den Weissagungen des A. T. stehe, dieß Verhältniß hatte er in dem letzten Theile der Vorgeschichte, nachdem er vorher schon an die Weissagung von dem künftigen Ruhme Bethlehem's erinnert hatte, als vollkommene Uebereinstimmung der Weissagung und der Erfüllung in Bezug auf die Localitäten, wo die heilige Geschichte spielt, nachgewiesen und zuletzt noch aufgezeigt, warum das göttliche Kind nach Nazareth kommen mußte. Das war ihm genug und so hinreichend genug, daß er nun sogar alle Reflexion auf die Zeit vergißt und den Uebergang zu dem Bericht des Marcus, den er jetzt aufnimmt, mit den Worten bildet: „in jenen Tagen kam Johannes der Täufer" (Matth. 3, 1.). Er ist zufrieden, wenn er nur Jesum zur Zeit, als der Täufer auftrat, in Nazareth weiß und vergißt, nachdem er die Topographie in Richtigkeit gebracht hat, den Leser auch in Bezug auf die Zeit zu orientiren.

Anders Lukas. Nach seiner Vorgeschichte war der Täufer um sechs Monate älter als Jesus, er hatte ferner angegeben, in wel-

ches Jahr die Geburt des Herrn fiel — es war nämlich das Jahr, in welchem die erste Schatzung des jüdischen Landes während der Landpflegerschaft des Quirinius vorgenommen wurde*). Nun ist es von ihm zu erwarten, daß er in dem Augenblicke, wo er von der Vorgeschichte zu dem Bericht des Marcus überspringt, uns auch darüber unterrichten wird, in welchem Lebensalter und in welchem Jahr der Weltgeschichte Jesus und sein Vorgänger auftraten. So sagt er wirklich, der Täufer sey „im fünfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius aufgetreten, da Pontius Pilatus Landpfleger in Judäa war, und Herodes der Vierfürst in Galiläa, sein Bruder Philippus der Vierfürst in Ituräa und Lysanias der Vierfürst in Abilene und da Hannas und Kaiphas Hohepriester waren" (C. 3, 1. 2.). Die bekannte Hypothese Schleiermacher's**), der auch Gfrörer folgt***), diese chronologische Notiz gehöre der „Denkschrift" über Johannes den Täu-

*) Weiße (evang. Gesch. I, 236.) bemerkt im Ganzen richtig, Lukas, „wohl wissend, daß es eine spätere Schatzung des Quirinius gab, nenne die von der Sage in ein früheres Jahr versetzte frischweg und auf gut Glück die erste." Nur ist die Sache schärfer so zu bestimmen. Nicht die Sage hat die Schatzung — die viel später vorgenommen wurde, da Quirinius erst einige Jahre nach des Herodes Tode Verwalter von Syrien wurde — in die Vorgeschichte hineingebracht und als Mittel benutzt, um Jesum in Bethlehem geboren werden zu lassen. — Wir haben bereits auseinandergesetzt, was von einer so bestimmten Thätigkeit der Sage zu halten sey. — Lukas hat also auch nicht seine genauere Geschichtskenntniß mit den widersprechenden Voraussetzungen der „Sage" vergleichen können. Sondern er ist es, der die Schatzung zuerst in die Vorgeschichte gebracht hat, er hat ferner die Notiz in seinem Gedächtnisse, daß unter dem Nachfolger des Herodes eine Schatzung von Quirinius vorgenommen wurde, aber er braucht einmal schon in der Zeit des Herodes eine Schatzung, weil er kein anderes Mittel findet, um Joseph mit Maria nach Bethlehem zu bringen, er hilft sich daher „frischweg" so, daß er die für seinen Pragmatismus unentbehrliche Schatzung die erste nennt. Wir werden sogleich Gelegenheit haben zu sehen, welche Verwirrung entsteht, wenn die Sage in der Art, wie es hier von Weiße geschehen ist, in die bestimmtere Ausbildung des Pragmatismus hineingezogen wird.

**) Schl. über die Schriften des Lukas p. 62.

***) Diesem ist „die Sache allzu klar," als daß er darüber ein „Wort verlieren" sollte. Heil. Sage I, 101.

fer an, welche Lukas für seine Vorgeschichte benutzt habe, und sie solle demnach „den Anfang der Thätigkeit nicht Jesu, sondern des Täufers bezeichnen," steht uns nicht mehr im Wege. Wenn Schleiermacher meint, Lukas würde vielmehr das Auftreten Christi chronologisch bestimmt haben, so haben wir bereits geantwortet, daß für Lukas die Zeitbestimmung, welche das Auftreten des Täufers bezeichnete, auch zugleich den Anfang der Thätigkeit Jesu chronologisch bestimmte, so wie er auch das Lebensalter, in welchem der Täufer auftrat, genau angegeben zu haben meinte, wenn er angibt, daß Jesus gegen dreißig Jahre alt war, als er seine öffentliche Wirksamkeit begann. Seiner Anschauung steht es fest, daß der Täufer sich nur sehr kurze Zeit auf dem Schauplatze zu befinden brauchte, um auf seinen Nachfolger hinzuweisen, und das halbe Jahr, um welches er älter als Jesus war, schien ihm für die vorbereitende Thätigkeit des Vorläufers Zeit genug zu seyn.

Prüfen wir aber die chronologische Angabe des Lukas, so wird sie uns zwar Anstoß auf Anstoß geben, aber keine Gewißheit darüber, wann Jesus aufgetreten und wann er geboren ist. Ihre Glaubwürdigkeit ist für die Kritik schon dadurch zweifelhaft geworden, daß sie von einem Fürsten als Zeitgenossen Jesu spricht, der bereits vor einem halben Jahrhunderte nicht mehr lebte. Lysanias der Fürst von Abilene war 34 Jahre vor Christi Geburt auf Anstiften der Kleopatra ermordet worden. Die Kritiker haben auch schon nachgewiesen, wie Lukas dazu kam, einen Lysanias zur Zeit Jesu über Abilene zu setzen. „Offenbar, sagt Weiße*), geht der Evangelist (grillenhafter Weise) darauf aus, die Tetrarchen vollständig zu nennen und da er für die vierte Tetrarchie keinen andern Namen ausfindig zu machen weiß, als den des Lysanias, so nennt er diesen frischweg, ohne daß es ihm einfiele, danach zu fragen, ob dieser Lysanias noch lebte und ob überhaupt Abilene damals als selbstständige Tetrarchie noch bestand." Er hat sich also von dem Namen „Vierfürst," indem er ihn wörtlich faßte, verleiten lassen, vier Districte Palästina's

*) ev. Gesch. I, 236.

abzugränzen und über jeden einen Fürsten zu setzen. Für den vierten District konnte er aber sehr leicht einen Fürsten schaffen, da der Name des Lysanias mit demselben verwachsen war und „in spätern Zeiten noch Abilene von dem letzten Herrscher der frühern Dynastie ἡ Λυσανίου zubenannt war," aus welchem Umstande der Evangelist den Schluß zog, „daß es auch damals noch einen Herrscher dieses Namens gegeben habe*)."

Es hat ein Irrthum stattgefunden, gibt Gfrörer zu; aber seinen Schützling, jene imaginäre „Denkschrift über das Leben des Täufers" gibt er damit noch nicht auf. Er will sie zu einer recht alten Quelle machen und ihren Verfasser als einen solchen, der „den Begebenheiten, welche er beschreibt, nicht sehr fern stand" zur Anerkennung bringen. Es sey doch gar „keine Kleinigkeit," meint er**), daß „die Zeiten von fünf verschiedenen Herrschern oder Behörden aufs Jahr übereinstimmen." Und doch ist es nur eine Kleinigkeit, die gar nicht so viel Aufhebens verdient. Pontius Pilatus, die Heroden, Annas und Kaiphas waren ja aus der evangelischen Geschichte — dem Lukas aus der Schrift des Marcus — so bekannt, daß es für die Angabe, zu ihrer Zeit sey Jesus aufgetreten, keiner alten Quelle, keiner Denkschrift, die jener Zeit sehr nahe stand, bedurfte. Jene Personen waren dadurch, daß sie in die Geschichte Jesu verwickelt waren, der Gemeinde längst bekannt, sie waren unvergeßliche Personen der evangelischen Geschichte — wozu sollte noch ein alter Gewährsmann dienen? Ein Schriftsteller brauchte endlich nur oberflächlich in der Geschichte bewandert zu seyn, um zu wissen, daß Pilatus unter der Regierung des Tiberius Landpfleger von Judäa war.

Wir können gewiß seyn, daß der Apologet uns die Sache recht tüchtig wieder verkehren wird. Richtig! Da ist er schon! Die chronologische Angabe des Lukas von einem Lysanias, der auch zur Zeit Jesu über Abilene herrschte, sey vollkommen zuver-

*) Strauß, L. J. I, 375.
**) a. a. O. p. 105.

lässig, sagt er*), denn waren „Lukas oder die Sage so genau unterrichtet, um fünf pünctliche Zeitbestimmungen zu liefern, so mußten sie also auch wohl im Stande seyn, die sechste richtig anzugeben."

Wir haben schon geantwortet und behalten nun einige Zeit für die Frage übrig, was wohl der Apologet im Sinne habe, wenn er „die Sage" hier ins Spiel bringt. Er will die Kritik ad absurdum führen. „Es gehöre, sagt er**), ein starker Glaube an die Sage dazu, um sie nicht für eine absichtliche zu halten, wenn sie sich so viele Mühe gibt, um als Geschichte aufzutreten, wie dieß die sechsfache Zeitbestimmung verrathen würde." Man sieht, wir müssen überall das ABC der Sache vornehmen. Wenn es nur hilft, so schadet es nicht. Die Sage hatte hier gar Nichts zu schaffen. Pontius Pilatus, die Hohenpriester, die Heroden standen als Zeitgenossen Jesu für die Anschauung der Gemeinde fest und die Angabe über Lysanias ist Nichts als schriftstellerisches Product, Hypothese, Combination und zwar eine verunglückte.

Die Sage — oder um es richtiger auszudrücken — die religiöse Anschauung ist es nur, welche die gesammte Wirksamkeit des Täufers zu einem bloßen Hinweisen auf den Messias eingeschränkt, in einen kurzen Zeitraum zusammengezogen und nun sein und des größern Nachfolgers Auftreten so nahe aneinandergerückt hat, daß Lukas, wenn er jenes chronologisch bestimmt, auch für das letztere dasselbe zu leisten meint. Hoffmann nimmt ja selbst an, es habe „einer mehrjährigen Wirksamkeit des Täufers nicht bedurft***)." Wozu also des Lärms? Wozu der Insinuation, wenn der chronologische Mißgriff in Betreff des Lysanias dem Schriftsteller zugeschrieben wird, so werde damit auch das „Ueberspringen von Johannes zu Jesus aus der Sage heraus in den Schriftsteller hinein versetzt" und dessen Thun ein

*) z. B. Hoffmann, das L. J. p. 283.
**) Ebend.
***) Ebend. p. 284.

„betrügerisches*)?“ War die öffentliche Laufbahn des Täufers wirklich nur eine kurze, so lasse doch der Apologet den Evangelisten ruhig das factisch Vorliegende aufnehmen! Oder er lasse ihn — wie wir es thun — der religiösen Geschichtsanschauung der Gemeinde und seinem Vorgänger Marcus unbefangen folgen, wenn er die Wirksamkeit des Täufers in so kurze Zeit zusammenzieht und allbekannte Zeitbestimmungen gibt, aber er nehme auch den Schriftsteller wie er einmal ist, d. h. als Schriftsteller, der sich zuweilen Hypothesen erlaubt, die er dann freilich auf seine eigne Rechnung nehmen muß, besonders wenn sie so überflüssig sind, wie dießmal die Wiederbelebung des Lysanias.

Doch ganz unbefangen ist Lukas seinem Vorgänger Marcus nicht gefolgt. An der Darstellung des Letztern können wir lernen, was Unbefangenheit und Naivetät der Darstellung ist. Er stellt die einzelnen geschichtlichen Größen — das Auftreten des Täufers, seine Wirksamkeit, die Taufe und Versuchung Jesu und das Auftreten des Letzteren nach der Gefangensetzung des Johannes — einfach neben einander und verliert kein Wort darüber, wie lange der Täufer auf dem geschichtlichen Schauplatz gestanden habe. Aber er hat dennoch ein sehr bestimmtes Gefühl darüber, daß er dem Täufer keinen langen Zeitraum für die Ausführung seiner Aufgabe zuweisen dürfe, und in jedem Leser, der in seinem Werke sieht, wie der Täufer mit der Wassertaufe und seiner Predigt kaum aufgetreten ist, als Jesus den Schauplatz betritt, um ihn bald allein einzunehmen, erweckt er unfehlbar die Anschauung, daß Johannes nur kurze Zeit gebraucht habe, um seine Bestimmung zu erfüllen. Lukas begnügt sich nicht mehr damit, die geschichtlichen Größen so zu gruppiren, daß aus ihrer idealen Ausbreitung der Schluß auf ihre zeitliche Dauer mit unmittelbarer Gewißheit folgt, sondern er zieht den Schluß selbst und beschränkt die Wirksamkeit des Täufers auf die sechs Monate, um welche derselbe älter ist als sein Nachfolger.

Daß der Täufer nur sechs Monate älter sey als Jesus, diese Notiz hat für uns allen Werth — nämlich ihren Werth auf dem

*) Hoffmann, das L. J. p. 286.

Gebiete, wo es sich um die Richtigkeit der Chronologie handelt — verloren, da sie einzig und allein aus der idealen Anschauung des Lukas von der evangelischen Vorgeschichte und vom innern Verhältniß des Täufers zu dem Herrn entstanden ist. Um alle Möglichkeit der Geltung wird sie aber gebracht, wenn sie zugleich den Maaßstab für die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit des Täufers abgeben soll und hier, wo ihre maaßgebende Kraft mit den höchsten Ansprüchen auftritt, ihr gerechtes Schicksal erfährt. Strauß gesteht es zwar den Apologeten zu, es sey möglich, daß der Täufer „auch in kürzester Zeit das gewirkt haben könnte, was er gewirkt habe*)." Es ist aber geradezu unmöglich. Der christlichen Anschauung freilich galt der Täufer nur als die Persönlichkeit, die auf den Herrn hingewiesen habe, und nach dieser Voraussetzung brauchte er allerdings nur aufzutreten, auf den Kommenden hinzuweisen und er konnte nach diesem Fingerzeig alsbald den Schauplatz verlassen. Seine Geschichte war nur das Vorspiel oder der Prolog, dem das Drama mit seinen reicheren und ausgedehnteren Verwicklungen folgte. In der Wirklichkeit ist es dagegen anders. Das Hinweisen auf das Folgende ist hier eine Vorbereitung des Volkswesens, die erst durch Umwege und durch eine Wirksamkeit, die sich für einige Zeit als selbstständig geltend macht, also nur mittelbar durch die verborgene Dialektik der Geschichte mit dem Folgenden zusammenhängt. Ueberhaupt aber erfordert ein einfaches geistiges Princip immer längere Zeit, ehe es eingreifen und Einfluß gewinnen kann, weil es eine mannichfach vertheilte, sehr verschiedenartig bestimmte Masse zu bearbeiten hat und diese nur allmählig aus ihrer früheren Bestimmtheit, die sich regelmäßig auch als Widerstand beweist, herausheben und sich unterwerfen kann.

Wenn wir nun auch den Bericht des Lukas so weit aufgeben, daß wir nicht mehr eine so kurze Zeit zwischen dem Auftreten des Täufers und Jesu annehmen können, so könnte es doch wenigstens noch möglich seyn, daß Beide als sie in ihr öffentliches Amt eintraten gerade dreißig Jahre alt waren. Wir müßten

*) L. J. I, 381.

freilich, wenn wir diesen Zufall auch nur Einen Augenblick für möglich halten wollten, die gesammte Anordnung des Berichts zerstörn, da nach diesem Johannes und Jesus Altersgenossen sind und wenn der Eine im fünfzehnten Jahre des Tiberius auftrat, auch das Auftreten des Andern in dieselbe Zeit fällt. Allein in dieser Weise brauchen wir nicht einmal das von dem Bericht Verbundene zu trennen, da es nur zu gewiß ist, daß auch diese Altersbestimmung beider Männer nur ein Werk der idealen Anschauung ist. Im dreißigsten Jahre, schreibt das Gesetz vor (4 Mos. 4, 3. 47.), sollen die Priester und Leviten ihren Dienst am Heiligthum antreten: also, schließt Lukas, haben auch Johannes und Jesus ihr heiliges Amt in diesem Lebensjahre angetreten.

Lassen wir daher die Anschauung des Evangelisten unversehrt! Sie wird um so weniger dem Schicksal ihrer Auflösung entgehen können. Dreißig Jahre war Jesus alt, als er sich taufen ließ und wenige Wochen darauf öffentlich auftrat; sein Vorgänger, der kurz vorher zu seinem Werke von Gott berufen war, ist im fünfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten: wie kann nun aber Jesus damals dreißig Jahre alt gewesen seyn? In den Tagen des Herodes soll er geboren seyn, aber schon der Tod dieses Königs fällt viel früher vor jenes Jahr des Tiberius: und wissen wir denn wie lange vor dem Tode des Herodes Joseph mit dem Kinde nach Aegypten geflohen ist, wie lange er sich hier in der Verborgenheit aufgehalten hat? Zählen wir vom fünfzehnten Jahre des Tiberius um dreißig Jahre zurück, so treffen wir bereits den Archelaus als Fürsten in Judäa, gelangen aber nimmermehr bis zu Herodes. Wie kann also Jesus, wenn er noch bei Lebzeiten des Herodes geboren war, erst dreißig Jahre alt gewesen seyn, als er auftrat? Er mußte wenigstens um einige Jahre älter seyn.

Die Notiz des Lukas löst sich also selber und zwar durch die eigenen Voraussetzungen des Evangelisten auf, denn dieser läßt wie Matthäus Jesum in den Tagen des Herodes geboren werden (Luk. 1, 5.). Vielleicht ist aber die Bemerkung richtig, daß Jesus im fünfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten ist? Wie können wir aber diese Zeitbestimmung als unverdächtig annehmen

oder für die Chronologie des Lebens Jesu gebrauchen wollen, da sie nach der Absicht des Evangelisten zugleich die Zeit angeben soll, wann der Täufer auftrat? Nun? Ist dem Apologeten nicht Alles erlaubt? Kann er nicht den Täufer aus dem Spiele lassen, kann er nicht die Geburt Jesu immerhin weiter zurückschieben, die Notiz von dem Lebensalter, in welchem Jesus auftrat, unter die Bank schieben und dennoch — mit Gewalt, versteht sich! — annehmen, Jesus habe so etwa, so ungefähr gegen das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius sein Werk begonnen? Er darf es nicht! denn beide Notizen, wann und in welchem Lebensalter Jesus auftrat, hängen so zusammen, daß sie nur eine einzige sind. Wann Jesus aufgetreten, daß es im fünfzehnten Jahre des Tiberius geschehen sey: diese Notiz hat Lukas nur so gefunden, daß er die dreißig Jahre Jesu halbirte und die eine Hälfte der Regierung des Tiberius zuwies, unbekümmert darum, ob die andere Hälfte bis in die Zeit des Herodes zurückreichen würde.

Wir wissen also Nichts, gar Nichts, wann und in welchem Lebensjahre Jesus auftrat. Alle Versuche, auch nur ungefähr die Chronologie in diesem Puncte zu bestimmen, müssen scheitern. Nur nicht verzweifelt! ruft uns der Apologet zu. Ist denn nicht Joseph „bald" nach seiner Flucht vor Herodes aus dem Exil zurückgerufen? Blieben nicht Joseph und Maria mit dem Kinde „nur kurze Zeit" *) in Aegypten? Wir werden diese genaue Geschichtskenntniß zwar gebührend bewundern, aber uns auf sie verlassen können wir nicht, ehe uns der Apologet nicht die Quellen genannt hat, woher sie ihm zugeflossen ist. Matthäus sagt uns Nichts davon, daß der Tod des Herodes so „bald" nach der Flucht Joseph's erfolgt ist. Aber als Kind kehrte doch Jesus aus Aegypten zurück? Als ob er überhaupt mit seinen Eltern in dieses Land jemals gekommen ist! Es hülfe uns aber nicht einmal Etwas, wenn wir auch die Geburt Jesu in die letzte Zeit der Regierung des Herodes setzen dürften; denn müßte dann die eine Angabe des Lukas vom Lebensalter Jesu fallen, so wären wir auch nicht mehr berechtigt, die andere von dem Jahre des Tiberius, in welchem der Täufer und Jesus auftraten, festzuhalten.

*) Neander, a. a. O. p. 32.

Die letzte Hülfe, um das Lebensalter, in welchem Jesus seine öffentliche Laufbahn antrat, zu bestimmen, scheint uns endlich von dem vierten Evangelisten und von Irenäus her zu kommen. Der Letztere hatte bekanntlich die Ansicht, Jesus sey dem funfzigsten Jahre nahe gewesen, als er den Tod erlitt. Den dogmatischen Grund, auf welchen sich der Kirchenvater für seine Ansicht berief, daß nämlich Jesus alle menschlichen Lebensalter habe durchlaufen und heiligen müssen, können wir natürlich unbesehen ihm zurückgeben, da uns in einer Untersuchung, wie die vorliegende ist, seine historischen Gründe bei weitem mehr interessiren müssen. Aus dem Bericht des vierten Evangelisten (Joh. 8, 56. 57.) zieht er einen, wie es ihm scheint, sehr sichern Schluß. Die Juden sollen nämlich Jesum, als er sagte, Abraham habe seinen Tag gesehen, spottend gefragt haben: funfzig Jahre bist du noch nicht alt und Abraham hast du gesehen? Es ist klar, sagt nun Irenäus, wenn Jesus erst im Anfange der Dreißige gewesen wäre, so würden die Juden vielmehr gefragt haben: du bist noch nicht vierzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben? Man könne nämlich nicht annehmen, daß sie zwanzig Jahre seinem Alter zugesetzt hätten, da sie ihn ja gerade auf die Distanz zwischen seinen Jahren und den Zeiten Abraham's aufmerksam machen wollten. Eben so interessant, wie dieser exegetische Beweis wird uns der andere seyn, wenn sich Irenäus auf eine sehr verbreitete und zuverlässige Tradition beruft, nach welcher Jesus schon über das vierzigste Jahr hinaus war, als er vor dem Volke lehrte. „Alle Aelteste, die in Asien Johannes, den Jünger des Herrn, gesprochen hätten, bezeugten es, daß er ihnen dasselbe überliefert habe*).“

Irenäus darf aber doch über dem Zeugniß des vierten Evangelium nicht das des Lukas vergessen: er thut es auch nicht. Also muß er beide Angaben vermitteln: auch das unterläßt er nicht, und so sagt er nun: dreißig Jahre alt sey Jesus zur Taufe gekommen; nachher aber erst, als er das vollkommne und reife Alter des Lehrers hatte, sey er als solcher in Jerusalem öffent-

*) Irenaeus, adv. haer. Lib. II, c. 39. 40.

lich aufgetreten. Wenn dieses Alter der Reife, wie Irenäus annimmt, frühestens das vierzigste ist, so liegt zwischen der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu ein Zeitraum von zehn Jahren.

Auch Paulus hält es nicht für unmöglich, daß zwischen der Taufe Jesu und dem öffentlichen Auftreten Jesu mehrere Jahre liegen. Weiße*) erklärt diese Annahme für nothwendig und beruft sich zu ihren Gunsten auf das Zeugniß des vierten Evangelium. Der letztere Kritiker, der Jesum erst in einem späteren Lebensalter auftreten läßt, meint zugleich, die Berufung des Irenäus auf seine Zeugen sey nicht unglaubwürdig, und will auch das Zeugniß des vierten Evangelium (8, 56.) nicht fallen lassen. Beides stütze sich gegenseitig**).

Die Sache steht aber vielmehr so, daß jene Angabe des vierten Evangelium das Zeugniß „aller Aeltesten", auf welches sich Irenäus beruft, vernichtet und uns der Mühe überhebt, die „Wolke der Zeugen" näher in Augenschein zu nehmen.

Irenäus meint noch, das Zeugniß des vierten Evangelium und das des Lukas vereinigen zu können: dreißig Jahre war Jesus alt, als er sich von Johannes taufen ließ, und über das vierzigste Jahr war er bereits hinaus, als er vor dem Volke lehrte. Nun berichten aber die Evangelien, Jesus sey unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, dieser Landpfleger wurde ein Jahr vor des Tiberius Tode abgesetzt, Tiberius regierte im Ganzen 23 Jahre; war ferner Jesus dreißig Jahre alt im fünfzehnten Jahre des Tiberius getauft worden, so war zu der Zeit, als er nach seinem vierzigsten Jahre auftrat, Tiberius nicht nur längst todt, sondern auch Pontius Pilatus seiner Stelle entsetzt. Wo kommt also Irenäus mit seiner Hypothese hin? Weit hinaus über eine Angabe der Evangelien, die eine der gewissesten zu seyn scheint. Der Tod Jesu fiele in eine Zeit, als Pontius Pilatus längst von Judäa abberufen war.

Entsteht nun dieser Widerspruch nur dadurch, daß man das

*) ev. Gesch. I, 276.
**) Ebend. I, 286.

Zeugniß des vierten Evangelisten mit dem des dritten vereinigen will, ist uns aber das letztere bereits ungültig geworden, so kann sich nun vielleicht das erstere desto besser behaupten. Soll es doch sogar durch das Zeugniß aller Aeltesten, die dasselbe von Johannes gehört haben, bestärkt seyn. Irenäus spricht zwar auch noch von Andern, die nicht nur den Johannes, sondern auch andere Apostel gesprochen haben und von ihnen dasselbe gehört zu haben bezeugen; allein diese Hyperbel können wir billigerweise unbeachtet lassen, da es uns Bürgschaft genug seyn kann, wenn derselbe Apostel auch mündlich dasselbe bezeugt hat, was wir noch heute in seinem Evangelium lesen. Wir müssen sogar so genügsam seyn, da wir weder von andern Aposteln, noch von Aeltesten, die es von diesen gehört hätten, etwas Schriftliches über ein so hohes Lebensalter Jesu besitzen. Und dann ist es wahrlich keine Kleinigkeit, daß wir im vierten Evangelium noch die Controlle über den Sinn besitzen, in welchem der Verfasser desselben auch mündlich zu den Aeltesten von dem Lebensalter Jesu gesprochen habe!

Ja! wenn nur nicht die neuere gediegene Untersuchung über die Tradition vom Aufenthalt des Johannes zu Ephesus und über die lange Dauer seines Lebens da wäre! Wir wollen uns aber ihretwegen der näheren Betrachtung des evangelischen Zeugnisses nicht entschlagen.

Allerdings hat Irenäus vollkommenes Recht zu der Behauptung, es wäre sinnlos und unverhältnißmäßig gewesen, wenn Jesus noch nicht vierzig Jahre alt war und die Juden nun sagen wollten: funfzig Jahre bist du noch nicht alt und willst Abraham gesehen haben? Läsen wir einen ähnlichen Ausruf bei einem andern Schriftsteller, so würden wir wenigstens auf seine subjective Voraussetzung so weit schließen müssen, daß wir sicher seyn könnten, nach seiner Ueberzeugung sey der Mann, der so angeredet wird, über das vierzigste Jahr schon hinaus. Aber nur nicht bei dem vierten Evangelisten! Von dem sind wir es gewohnt, daß er Contraste ins Uebermäßige treibt, ohne sich um ihre Haltbarkeit viel zu kümmern. Einen Contrast dieser Art hat er auch hier wieder gebildet. Funfzig Jahre und die Jahrtausende zwischen Abraham und Jesus sind doch zu sehr — bis ins Un-

endliche und Maaßlose — unverhältnißmäßig, als daß es Jemanden wirklich im Leben hätte einfallen können zu sagen: du bist noch nicht funfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? So konnten Menschen, die nicht ganz auf allen Sinn verzichten wollten, sogar nur in dem Falle sprechen, wenn es eher möglich wäre, daß Jesus Abraham hätte sehen können, wenn er funfzig Jahre alt wäre. Allein wirkliche Menschen können eine Argumentation dieser Art einem Gegner nicht entgegenhalten. Ein Paar Jahre machen keinen Unterschied, wenn es sich um eine Distanz von Jahrtausenden handelt. Die Juden haben diese Worte nicht gesprochen. Aber auch von der Ansicht des Evangelisten über das Lebensalter Jesu werden wir aus diesen Worten Nichts heraushören. Wie alt Jesus damals war, daran denkt er hier so wenig wie anderwärts*), er will nur einen Contrast bilden, den Jahrtausenden, die Jesum und Abraham trennen, die nächste runde Zahl gegenüberstellen, die sich durch die leichte Subsumtion unter die Kategorie der Tausende und Hunderte noch am ehesten dazu eignet, und greift nun, um alle Folgen unbekümmert, nach der Zahl, die wir nun lesen. Er vergißt sogar in demselben Augenblicke, daß er eine reine Unmöglichkeit darstellen wollte, und läßt nun die Juden so sprechen, als meinten sie, die Sache sey eher möglich, wenn Jesus funfzig Jahre alt wäre.

Daß endlich mit der Erlaubniß des vierten Evangelium zwischen die Taufe Jesu und sein öffentliches Auftreten nicht Monate, geschweige denn Jahre eingeschoben werden können, haben wir bereits an einem andern Orte**) nachgewiesen; und der Apologet wird in der Frage, wann und in welchem Lebensalter Jesus aufgetreten ist, mit dem Geständniß des Nichtwissens, dessen er sich in höhern Dingen nicht schämt, sich beruhigen müssen.

Eines wenigstens könnten wir vielleicht noch bestimmen, nämlich die Reife des Alters, welche ein Werk, wie das des

*) Auch wenn er die Mutter des Herrn am Kreuze stehen läßt, schließt er nicht wie etwa ein moderner Kritiker darauf zurück, wie alt wohl Jesus damals möge gewesen seyn.

**) Kr. d. ev. Gesch. d. Joh. p. 57. 58.

Herrn war, forderte. Dazu müssen wir aber dieß Werk näher betrachtet haben. Also später! Am Schluß unsrer Darstellung kommen wir auf die Frage*) zurück.

*) Da, am Schluß, werden wir auch erst untersuchen können, ob die chronologische Notiz, die wir in der Kritik des vierten Evangelium zunächst noch ungeprüft haben stehen lassen, daß die Kreuzigung Jesu in die Paschazeit falle, wirklich glaubwürdig oder ob sie selbst nicht erst von dem Glauben an den Opfertod des Erlösers gebildet sey. So viel können wir in voraus sagen, daß der Apostel Paulus, wenn er schreibt (I Cor. 5. 7.): „auch unser Pascha ist für uns geopfert, Christus" Nichts weniger im Sinne hat, als eine chronologische Notiz zu geben. Er denkt nur daran, daß das Paschaopfer das Abbild von dem Opfer Jesu sey. Neben der Möglichkeit, daß jene chronologische Notiz der Evangelien richtig sey, müssen wir also zunächst auch noch die andere stehen lassen, daß die Analogie, die man zwischen dem Tode Jesu und dem Paschaopfer entdeckte, die Kreuzigung Jesu in die Paschazeit verlegt habe.

Zweiter Abschnitt.

Die Vorbereitungen für das öffentliche Auftreten Jesu.

§ 12.

Die Wirksamkeit des Täufers.

1. Die Localität.

In jenen Tagen, hat uns Matthäus bereits gesagt, als Jesus in Nazareth lebte, trat Johannes der Täufer auf und rief sein Volk zur Buße, denn das Himmelreich sey gekommen. Der Evangelist sagt uns auch, wo der Täufer die Buße predigte. In der Wüste Juda (Matth. 3, 2.)*).

Wie könnte aber mit dieser Angabe die folgende, daß die Schaar der Reuigen zu dem Täufer „hinausging" und sich von ihm im Jordan taufen ließ (C. 3, 5. 6.), irgendwie in Einklang gebracht werden? Die Wüste Juda liegt an der westlichen Seite des todten Meeres, erstreckt sich aber nicht so weit oberhalb Jerusalem's hinaus, daß sie die Ufer des Jordan berühren könnte. Beide Angaben stehen also schlechthin in Widerspruch. Und der Widerspruch bleibt. Matthäus denkt sich die Sache keinesweges so, als ob der Täufer die Wüste verlassen und sich nach den Ufern des Jordan begeben habe, nicht mit dem leisesten Winke deutet er auf einen Wechsel des Schauplatzes, sondern

*) κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας.

dorthin — so sieht er die Sache an — dorthin, wo der Täufer zur Buße rief, ging die Menge zu ihm hinaus, um ihre Sünden zu bekennen und sich taufen zu lassen. In demselben Augenblicke also, wo er sich den Täufer in der Wüste Juda dachte — und hier in der Wüste kann es doch auch nur seyn, daß die Speise des Bußpredigers aus Heuschrecken und wildem Honig bestand (C. 3, 4.) — in demselben Augenblicke denkt er sich ihn an den Ufern des Jordan. Kurz er hat seine erste Angabe bald genug vergessen.

Er hat sich ihrer auch nachher noch nicht wieder erinnert, wenn er sagt, daß Jesus nach der Taufe vom Geiste in die Wüste geführt wurde (C. 4, 1.). Eigentlich ist Jesus bereits in der Wüste, wenn er wie die Andern zu dem Täufer hinausgegangen ist, denn dieser predigt in der Wüste. Er hat aber dieß Local, ja dieß bestimmte Local, daß es die Wüste Juda sey, schon längst vergessen, wenn er die Scene an den Jordan verlegt hat, und nun war es ihm möglich, Jesum von dem Taufplatze in die Wüste zu schicken*).

Die Spitze des Widerspruches liegt in dem Puncte, wo das Unvereinbare, die Wüste Juda und das Jordanufer, in Berührung gebracht wird. Wie Matthäus zu dieser Combination gekommen ist, lehrt uns die Schrift des Marcus, aus welcher er die Grundlage des Widerspruchs entnommen hat. Auch Marcus berichtet, Johannes habe in der Wüste getauft und die Taufe der Buße verkündigt; mit der Schaar der Andern, die sich im Jordan taufen ließen, sey auch Jesus gekommen und nachdem er die Taufe empfangen, vom Geiste in die Wüste getrieben worden (Marc. 1, 4—12.). Hier ist also auch der Widerspruch, daß Jesus aus der Wüste in die Wüste geführt wird; aber die Härte, daß eine bestimmte Wüste, die den Jordan nicht berührt, als die erste Localität genannt wird, ist doch nicht vorhanden. Marcus sagt nur, ganz Judäa und die Leute von Jerusalem seyen zum

*) Die Auskunft Bengel's, der Evangelist meine C. 4, 1 desertiorem partem illa parte, de qua c. 3, 1, ist also sehr unnöthig, davon abgesehen, daß sie der Vorstellung des Evangelisten eine Bestimmtheit gibt, die ihr fremd ist.

Täufer hinausgegangen; das war aber für den reflectirenden Matthäus genug, um durch den Schluß, also war es die Wüste Judäa's, wo der Täufer sich aufhielt, in seinen Bericht eine totale Verwirrung zu bringen.

Lukas hat auch reflectirt, als er den Bericht des Marcus benutzte, aber seine Reflexion nicht auf einen einzelnen Nebenpunct, sondern auf die Mitte des Widerspruchs gerichtet und den Versuch gemacht, ihn aufzulösen oder vielmehr zu vermeiden. Er will es erklären, wie das Dreifache, der Aufenthalt des Täufers in der Wüste, seine Wirksamkeit an den Ufern des Jordan und der Umstand, daß sich Jesus nach der Taufe in die Wüste zurückzieht, sich vereinigen lasse. So sagt er nun (C. 3, 2.), in der Wüste, wo sich bis „dahin" der Täufer aufgehalten habe (C. 1, 80), sey zu ihm der Ruf des Herrn gelangt; in Folge desselben begab er sich „nach dem ganzen Gelände des Jordan" (C. 3, 3.) und predigte*) die Taufe der Buße; hieher strömten zu ihm die Schaaren, die nach der Taufe verlangten, hieher kommt auch Jesus, und nun ist es erklärlich, wie dieser erst auf den Antrieb des Geistes in die Wüste geführt wurde, nachdem er vom Jordan zurückgekehrt war (C. 4, 1.).

Wie schön das zusammenstimmt! Der Apologet geht noch weiter und vermißt sich, zu behaupten, Lukas stimme auch ganz herrlich mit Matthäus überein; er ist so unglaublich vermessen, daß er behauptet**), Lukas nenne mit Recht die „Wüste Judäa's," von der Matthäus spreche, jenes Gelände des Jordan (ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου), von dem es doch jedem, der einen biblischen Commentar in die Hand nimmt, bekannt ist, daß es nimmermehr, zumal wenn es πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου genannt wird, die Wüste Juda seyn kann.

Vorbei! Vorbei! Zurück zu Lukas! Einem Widerspruche ist er entgangen: nach seiner Darstellung geht Jesus nicht mehr aus der Wüste in die Wüste, sondern von der Jordansaue her, wo

---

*) ganz wie Marcus κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

**) Olshausen, bibl. Comm. I, 160.

er den Täufer traf, nachdem dieser die Wüste verlassen hatte. Dafür ist er nun aber in einen gefährlicheren Widerspruch gefallen, in einen Widerspruch, der den ganzen evangelischen Pragmatismus betrifft und der es beweist, daß er sich in seiner Darstellung nicht ursprünglich frei bewege, sondern von einem fremden Typus abhängig sey, den er nur zum Theil verändern konnte, aber dafür ganz und gar verwirren mußte. Was treibt ihn doch so gewaltig, den Täufer durchaus in die Wüste zu versetzen, daß er nun sagt, bis zum Tage seines Auftretens habe er in den Wüsten gelebt? Es muß mehr als die bloße Notiz des Marcus, daß der Täufer in der Wüste die Taufe der Buße gepredigt habe, es muß vielmehr eine allgemeine Anschauung gewesen seyn, von der er sich nicht so leicht, wie von dem Eindruck jener Notiz befreien konnte. Wir finden noch in seinem Texte diese Anschauung vor, aber in einem so widersprechenden Zusammenhange, daß es klar ist, er habe sie aus einer andern Schrift aufnehmen müssen, von der er in demselben Augenblicke wesentlich abgewichen ist. Nachdem er berichtet hat, Johannes sey durch den göttlichen Ruf bewogen aus der Wüste nach dem Uferlande des Jordan gezogen, fügt er hinzu (Luk. 3, 4.), wie geschrieben steht im Buch des Jesaias: Stimme eines Rufenden in der Wüste, bereitet den Weg des Herrn! Die Weissagung soll im Täufer, in seiner Predigt — aber soll sie nicht auch in der Localität seiner Wirksamkeit erfüllt seyn? Sollte nicht gerade in dem Umstande, daß der Herold in der Wüste seine Stimme erhebt, die Harmonie der Weissagung und der Erfüllung erkannt werden? So ist es! Selbst Lukas kann diese ursprüngliche Form der Anschauung nicht verläugnen, wenn er (C. 7, 24.) Jesum im Gespräch über den Täufer fragen lassen muß, „was seyd ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?" Bei ihm also steht jener prophetische Spruch am unrechten Orte, da nach seinem Bericht der Täufer nicht in der Wüste predigt, er hat ihn vielmehr aus einem Zusammenhange genommen, wo der Täufer wirklich in der Wüste predigt, wie es der Prophet geschrieben hat, d. h. aus der Schrift des Marcus*).

*) Neander (p. 52.) rühmt den Bericht des Lukas, weil er „dieß

Nun ist der Widerspruch in der letztern Schrift erklärt. Marcus läßt den Täufer in der Wüste predigen und doch auch zugleich in der Jordansaue, er läßt Jesum nach der Taufe in die Wüste gehen, obwohl er doch eigentlich schon in derselben ist, wenn er zu dem Täufer gekommen war, weil er einer idealen Anschauung folgte und von dieser völlig eingenommen den Widerspruch der einzelnen Züge seines Berichts nicht merkte. Er sieht in jenem Spruche des Jesaias eine Weissagung auf den Täufer, also muß dieser in der Wüste auftreten und predigen, er muß es, wenn es auch der Notiz, daß er am Jordan taufte und Jesus von hier erst weggeführt werden mußte, um in die Wüste zu gelangen, noch so sehr widersprechen sollte. Hier ist der Widerspruch und die Verwirrung unbefangen von der idealen Anschauung herbeigeführt, während beides bei Lukas und Matthäus durch Besserungsversuche und durch nähere Bestimmungen vergrößert, aus seiner ersten Unschuld herausgerissen und zum Versehen eines kleinlichen Pragmatismus geworden ist.

In dem prophetischen Buche und in dem Zusammenhange, aus welchem der Spruch von dem Prediger in der Wüste genommen ist (Jes. 40, 3.), wird dem Volke die Befreiung aus Babel und mit dieser die Vollendung der Theokratie verkündigt. Unter der Anführung Jehova's wird das Volk durch die Wüste in seine Heimath zurückkehren. Diesen Gedanken stellt der Prophet in der Form dar, als höre er eine Stimme, die in das Unglück des Volks hereinklingt und den Befehl gibt, daß der Weg durch die Wüste geebnet werde. Vor dem Gedanken der Vollendung der Gemeinde und der Ankunft des Herrn verschwindet dem Evangelisten die Beziehung des Spruches auf die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft, die doch nach dem ursprünglichen Sinne des Spruchs mit jener Vollendung Eins ist, er sieht in dem Spruche die Weissagung von der Ankunft Jesu und wer kann

---

voraus hat, daß er die verschiedenen Momente in dem Auftreten des Johannes auseinander hält." Dieser Ruhm hat nicht lange gedauert. Die beiden andern Synoptiker lassen die Zurücksetzung, die sie erfahren, nicht ungestraft.

nun die Stimme, die zur Ebenung der Wege des Herrn auffordert, anders seyn als der Täufer? Nach dem Urtexte soll „in der Wüste der Weg des Herrn" geebnet werden, nach der abweichenden Abtheilung und Uebersetzung der Siebenzig ruft die Stimme eines Predigers in der Wüste, man solle die Wege des Herrn bereiten: wie leicht war es nun, in dieser Fassung des Spruches eine noch bestimmtere Beziehung auf den Täufer und seine geschichtliche Erscheinung zu suchen?

Nicht eine historische Notiz, die man etwa über das Local der Wirksamkeit des Täufers gehabt hätte — wie wäre sonst der Widerspruch entstanden, den wir schon in der Schrift des Marcus finden — brachte es dahin, daß man in jenem prophetischen Spruche eine Weissagung auf den Täufer sah; sondern dieser Spruch, den man nicht um einer dürftigen, an sich gleichgültigen Notiz willen auf Johannes bezog, hat erst jenes Local für die Wirksamkeit des Täufers geschaffen. Oder vielmehr nicht dieser Spruch allein, sondern er in Gemeinschaft mit der Idee, die ihn mit dem Täufer in Zusammenhang brachte. In dem Prediger der Wüste sah man den Täufer, weil dieser in der dürren, unfruchtbaren Zeit vor dem Herrn auftrat und auf einem verwilderten, unbebauten Boden arbeiten mußte, ohne den Quell des Lebens erschließen zu können. In einer geistigen Wüste und selbst noch nicht im Besitz der schöpferischen Lebenskraft ist er aufgetreten: — diese Anschauung von dem Täufer war bereits in der Gemeinde gegeben, als der Evangelist den Zusammenklang derselben mit dem prophetischen Spruche auffand und dieser Zusammenklang nun sogleich zu einer so äußerlichen Congruenz wurde, daß sich die Wüste der geistigen Umgebung, in welcher der Täufer wirkte, in das äußere Local seiner Wirksamkeit verwandelte.

Marcus ist der erste, der jenen prophetischen Spruch auf den Täufer bezog*) und diesen in die Wüste versetzt hat. Der

*) Daran, daß der Täufer diesen Spruch auf sich bezogen habe, wie noch de Wette annimmt (Kurz. exeg. Handb. zum N. T. 1, 1, 32.), ist nicht zu denken. Erst die spätere Reflexion, welche das Werk und den Charakter des Täufers übersah und zu begreifen suchte, konnte einen Spruch aus dem A. T. herausfinden, welcher den Täufer allerdings für

Beweis liegt einerseits in den Verwirrungen, welche die beiden Andern in ihre Berichte gebracht haben, andrerseits in der schönen Harmonie, in welche Marcus die Weissagung und Erfüllung gesetzt hat: man sieht, bei ihm ist zuerst die Geschichte aus ihrem prophetischen Typus abgeleitet worden. Um diese Harmonie in ihre erste Ursprünglichkeit zurückzuversetzen, ist es aber nöthig, einen störenden Ueberfluß aus der Schrift des Marcus zu entfernen, der erst später hineingebracht ist. Den Uebergang nämlich zum Täufer macht der gewöhnliche Text mit zwei alttestamentlichen Citaten, dem einen aus der Schrift des Jesaias und mit einem andern aus der Weissagung des Maleachi (Mal. 3, 1.). Mehrere Handschriften aber — und darunter eine sehr angesehene — leiten die Weissagung auf den Täufer nicht mit den Worten ein: wie geschrieben ist in den Propheten, sondern: im Propheten Jesaias, sie machen es also zunächst wahrscheinlich, daß ursprünglich nur das Eine Citat gelesen wurde. Sodann ist es keinesweges die Sitte des Marcus, das A. T. zu citiren und dennoch sollte er sogleich im Anfange seines Werkes die Citate gehäuft haben? Seine sonstige Gewohnheit spricht vielmehr dafür, daß er nur das Eine Citat in seine Darstellung verwebt hat, welches er eben so eng verweben konnte, daß es mit der geschichtlichen Darstellung Ein Ganzes wurde. Seine beiden Nachfolger leiten die Geschichte des Täufers nur mit dem einen Citat aus der Schrift des Jesaias ein: daß Beide das andere aus Maleachi nicht beifügen, ist Beweis genug, daß sie es in der Schrift des

---

die christliche Anschauung charakterisirte. Aber sub specie der Anschauung, welche erst die Gemeinde von ihm hatte, konnte er sich selbst noch nicht betrachten. De Wette (a. a. O.) sieht darin einen „Beweis seiner historischen Treue, daß Matthäus (C. 3.) den Täufer nicht geradezu als den erwarteten Elias bezeichnet.“ Er hätte es immerhin thun können. Treue könnte nur darin gesehen werden, wenn ein anderer Schriftsteller den Täufer sich selber jenen Elias nennen ließe, er aber diesen Fehler vermieden hätte. Größere — aber immer nur relative — Treue haben z. B. die Synoptiker bewiesen, daß sie nicht wie der vierte Evangelist jenen Spruch vom Prediger in der Wüste dem Täufer selbst in den Mund legen (Joh. 1, 23.).

Marcus nicht gelesen haben. Nun lese man: „wie geschrieben steht im Propheten Jesaias: „„Stimme eines Predigers in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn,““ so trat Johannes taufend in der Wüste auf“ — man stelle den Zusammenhang wieder her, um sich zu überzeugen, daß er der ursprüngliche, der einzig mögliche und vom Evangelisten beabsichtigte sey. Dann ist es aber auch gewiß, daß der prophetische Spruch und die ideale Anschauung vom Werke des Täufers die Wüste zum Schauplatz der Vorbereitung des Heilswerkes gemacht haben. Das Citat aus der Schrift des Maleachi findet sich erst in der Rede Jesu über den Täufer, die Lukas berichtet (C. 7, 27.) und Matthäus aus dessen Schrift aufgenommen hat (C. 11, 10.). Da Marcus von dieser Rede Nichts weiß, so wollte man wenigstens die Weissagungen des A. T., die sich auf den Täufer beziehen, auch bei ihm citirt finden und schob nun den Spruch des Maleachi an der Stelle ein, welche die passendste schien.

Ob nun, wenn die Wüste der Welt der idealen Anschauung angehört, die Ufer des Jordan der beständige Aufenthaltsort des Täufers waren, können wir nicht entscheiden. Denn wie leicht war für den Geschichtschreiber, der die Wirksamkeit des Täufers beschreiben wollte, die Voraussetzung, daß ihr einzig angemessener Schauplatz das Ufer „des Stroms“ von Palästina war? Aber ist es denn nicht bekannt genug, könnte noch der Apologet sagen, daß das Uferland des Jordan öde und unfruchtbar, daß es also selbst jene Wüste ist, wo der Täufer predigte und taufte? Ganz wohl! Nur müßte nicht geschrieben stehen, daß sich Jesus aus dieser Wüste hinwegbegeben mußte, um in die Wüste zu gelangen.

Wir wissen Nichts davon, in welcher bestimmten Localität der Täufer aufgetreten ist und gewirkt hat.

Daß die ideale Anschauung sich sehr gerne auch in der Topographie versucht, dafür liefert uns die Schrift des Lukas noch einen Beweis. Sie schickt zwar den Täufer nach der Berufung aus der Wüste nach dem Jordanufer; dafür läßt sie ihn aber bis zu seinem öffentlichen Auftreten in der Wüste verweilen, sie kann also die Combination, welche Marcus gemacht hat, nicht ganz

auflösen. Lukas thut aber noch mehr als sein Vorgänger: die Anschauung von der rauhen und unbebauten Umgebung, in welcher der Täufer auftrat, so wie von seinem persönlichen Charakter, der einer solchen Umgebung entsprach und ihn fähig machte, rauh und rücksichtslos in sie einzugreifen, diese Anschauung hat er so weit in der heiligen Topographie ausgeprägt, daß nun sogar der Geburtsort des Täufers dem Charakter des Mannes und der geschichtlichen Umgebung, in der er auftrat, entsprechend geworden ist. Nichts weiter als diese ideale Anschauung hat den Geburtsort und die Heimath des Täufers ins Gebirge verlegt (Luk. 1, 39.).

2. Die Kleidung und Speise des Täufers.

Dinge, wie die Kleidung und Speise des Täufers dürfen wir wohl in einem besondern Abschnitt betrachten, da es die Schrift der Mühe werth gehalten hat, sie zu erwähnen, und der absolute Werth dieser Notiz noch mehr aus dem verzweifelten Widerstande, mit dem sie die Apologetik gegen den Zweifel vertheidigen wird, erhellen muß.

Johannes, sagt Matthäus (C. 3, 4.), hatte ein Kleid von Kameelshaaren und einen ledernen Gürtel um seine Lenden; seine Speise aber war Heuschrecken und wilder Honig. Marcus berichtet dasselbe (Marc. 1, 6.). Warum aber Lukas nicht, der es doch so gut wie Matthäus aus der Schrift seines Vorgängers abschreiben konnte? Es ist gut, daß er die Notiz nicht abgeschrieben und seinem Theophilus mitgetheilt hat, er hat dem Apologeten damit eine Lehre gegeben, wie er künftig Notizen dieser Art betrachten solle, noch mehr! er hat ihm gezeigt, wozu diese Notiz ursprünglich allein dienen sollte. Lukas hat nämlich recht gut gesehen, daß die Kleidung, die dem Täufer beigelegt wird, ihn als den Elias, der da kommen sollte, kenntlich machen sollte. Er läßt nun den Engel Gabriel zu Zacharias sagen, sein Sohn würde im Geist und in der Kraft des Elias auftreten: wozu also noch die Notiz von dem Costüme, wenn dasjenige, was es bezeichnen soll, geradezu ohne symbolische Umschweife ausgesprochen ist. Lukas läßt daher diese Notiz aus.

In der Schrift des Marcus ist sie aber von der höchsten Bedeutung und nicht zu vermissen. Hier nämlich dient sie dazu, das Bild von der Persönlichkeit des Täufers auszufüllen und diesen in seinem ganzen geschichtlichen Pathos, wie es der christlichen Anschauung erschien, darzustellen. Lukas und Matthäus lassen den Täufer in einer besondern Strafpredigt den Eifer beweisen, mit dem er das Volk aus seinem Sündenschlafe aufrüttelte und zu erkennen gab, daß er in der Kraft und im Geiste des Elias aufgetreten sey. Marcus hat noch Nichts von diesen Reden, aber er hat dafür das Symbol des Eliasartigen, ja die Kleidung des Elias selbst dem Täufer angelegt: seine Beschreibung der Kleidung des Johannes ist wörtlich der alttestamentlichen Beschreibung von der Kleidnng des Elias entlehnt*). Wie konnte Marcus gerade auf diese Stelle des A. T. fallen, um sie für die Darstellung der Person und Wirksamkeit des Täufers abzuschreiben, wenn es nicht schon feststand, daß er der Elias sey, der da kommen mußte? Das stand ihm aber wirklich fest, da es Jesus selbst gesagt habe (Marc. 9, 13.).

Nun ist es aber gewiß, daß der Täufer sich nicht selbst als den Elias erkannt hatte, von dem geweissagt war, ihm konnte es also nicht einfallen, sich nach der Angabe jener alttestamentlichen Stelle zu kleiden, um sich symbolisch als den verheißenen Elias darzustellen; erst Marcus hat ihn mit jenem symbolischen Kleide angethan und von seinem historischen Costüme wissen wir Nichts.

Wir wissen auch nicht, was er gegessen hat. Marcus zwar und nach ihm Matthäus wollen es uns sagen, aber leider wird ihr Zeugniß über eine so wichtige Sache von Lukas paralysirt. Nicht etwa, weil dieser die Notiz, daß Johannes Heuschrecken und wilden Honig aß, aus der Schrift seines Vorgängers nicht eben so wie Matthäus abgeschrieben, sondern weil er uns den Gedanken verrathen hat, aus welchem die Notiz entsprungen ist. Er spricht auch von der Lebensweise des Täufers, nämlich so, daß er sie im voraus durch den Engel Gabriel vorschreiben läßt: Johan-

*) 2. Kön. 1, 8. Siehe Wilke, der Urevangelist p. 147.

nes soll keinen Wein und stark Getränke trinken (Luk. 1, 15.); er macht ihn also zum Nasiräer. Aber wie? Nasiräer? Eine so wichtige Notiz sollte Marcus nicht gegeben haben, wenn sie schon vorhanden, wenn sie in der Gemeinde bekannt war? Marcus denkt aber noch nicht daran, daß der Täufer das Gelübde eines Nasiräers übernommen habe; von Heuschrecken und wildem Honig läßt er ihn nur deshalb leben, weil er ihm die Wüste als Schauplatz seiner Wirksamkeit angewiesen hat und weil derselbe Gedanke, der den Täufer in die Wüste schickte, ihm auch seine Lebensweise bestimmte. Der Mann, der in der dürftigen Zeit auftrat, als das „Wort Gottes theuer war" und die Offenbarung mangelte, der Mann, der dem unfruchtbaren Boden, auf dem er wirkte, die Kraft des Lebens und Geistes selbst noch nicht mittheilen konnte, der mußte sich den Wein und die kräftigere Speise versagen, wenn die evangelische Anschauung nach ihrer plastischen Weise in seiner äußern Lebensweise zugleich die innere Bestimmtheit seines geschichtlichen Charakters ausprägen wollte. Marcus begnügt sich noch damit, ihn auf die Speise zu beschränken, welche die Wüste darbietet, Lukas macht ihn endlich zum Nasiräer.

Wenn also der Täufer nur Heuschrecken und wilden Honig ißt oder als Nasiräer lebt, so führt er diese Lebensweise nur in der idealen Welt, in welche die evangelische Anschauung ihn versetzt hat. Josephus*) gibt nicht die geringste Andeutung, aus welcher wir schließen dürften, Johannes habe ein ascetisches oder gar das Leben eines Nasiräers geführt. Aber, sagt z. B. Neander**), „das Beispiel des Banus zeigt***), daß manche ernstgesinnte Männer unter den Juden in eine Einöde sich zurückzogen, als Lehrer göttlicher Weisheit auftraten und daß sich Schüler an sie anschlossen." Was hilft uns aber dieses Beispiel, oder wie kann das überhaupt ein Beispiel genannt werden, wenn Josephus uns doch gar keinen Wink gibt, woraus wir schließen dürf-

*) in der bekannten Stelle (Arch. 18, 5, 2.), die uns über den Täufer genauer belehrt, als alle evangelischen Angaben zusammen.

**) a. a. O. p. 49. 50.

***) Iosephus. Vita, § 2.

ten, daß die Lebensweise des Banus und die des Johannes irgend eine Aehnlichkeit gehabt hätten? Ist es aber an dem, daß der Täufer mächtig in seine Zeit eingegriffen hat, daß sein Name und sein Werk in Galiläa und in Jerusalem gleich bekannt und gefeiert war (Marc. 9, 13. 11, 32.), so war er kein Einsiedler, der nur zufällig durch seinen Ruf Einzelne bewegt, sich ihm „anzuschließen," so war er ein Mann des Volks, der die Oeffentlichkeit nicht mied und in freiem Verkehr mit seinen Zeitgenossen auf sie einzuwirken suchte. Die Wüste und die ascetische Lebensweise wurden erst seine Attribute, als er in der idealen Anschauung mit seinem größeren Nachfolger, mit dem Lebensspender zusammen d. h. zugleich in Contrast gestellt wurde.

Außer jenem dem A. T. entlehnten symbolischen Bildchen und dessen weiterer Verarbeitung bis in den Bereich der Speise gibt uns die Schrift des Marcus keine Andeutung, die auf eine zurückgezogene und ascetische Lebensweise des Täufers hinwiese. Seine Notiz (C. 1, 18.), daß die Schüler des Johannes wie die der Pharisäer fasteten, während die Jünger Jesu freier lebten, beweist schon durch die Gruppirung der Partheien, daß er von Nichts weniger als von besondern ascetischen Uebungen der Johannesschüler sprechen wolle. Sie beweist sogar, daß man von einer eigenthümlichen Lebensweise der johanneischen Umgebung Nichts wußte: würde man wohl sonst, wenn man die Jünger des Täufers und Jesu und in ihnen die Meister zugleich in Contrast stellen wollte, nach einer Eigenthümlichkeit gegriffen haben, welche nur im Gegensatz gegen die freiere Lebensweise der Anhänger Jesu als solche erschien, sonst aber den Johannesjüngern mit den Anhängern der Tradition, mit den Pharisäern gemeinsam war?

Lukas zwar (C. 7, 33. 34, und nach ihm Matthäus 11, 18. 19.) läßt Jesum sich selbst in der Weise zu Johannes in Gegensatz stellen, daß er sagt: der Täufer kam und aß nicht Brot und trank keinen Wein und des Menschen Sohn isset und trinkt. Aber daß erst der Evangelist, der dem Täufer schon vor der Geburt das Leben eines Nasiräers vorschreiben läßt, diese Form des Contrastes kennt, ist doch verdächtig genug und macht es

nur zu wahrscheinlich, daß er ihn erst nach seiner Grundvoraussetzung gebildet hat.

3. Die Wirksamkeit des Täufers nach dem Bericht des Matthäus.

Matthäus 3, 2. 5—12.

In der Wüste Juda, sagt Matthäus, predigte der Täufer und sprach: „Thut Buße, denn das Himmelreich ist gekommen."

Da kam Jerusalem, ganz Judäa und das ganze Jordanland zu ihm hinaus, bekannte seine Sünden und ließ sich taufen. Da er aber Viele der Pharisäer und Sadducäer zu seiner Taufe kommen sah, sprach er zu ihnen: Ihr Otterngezüchte, wer hat euch denn gewiesen, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen? Thuet nun also rechtschaffene Früchte der Buße! Und denket nur nicht, ruft er ihnen weiter zu, daß ihr an Abraham einen Vater habt, denn ich sage euch, Gott vermag aus diesen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken. Die Axt — er führt die Drohung mit dem Gerichte weiter aus — sey schon an die Wurzel der Bäume gelegt. Welcher Baum also nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Ich zwar taufe euch mit Wasser zur Buße, der aber, der nach mir kommt — er sagt jetzt, wer das Gericht halten wird — ist stärker denn ich, dem ich auch nicht genugsam bin, seine Schuhe zu tragen. Der wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen. Er hat schon die Wurfschaufel in der Hand, er wird seine Tenne fegen und den Weizen in die Scheune sammeln, die Spreu aber in ewigem Feuer verbrennen.

Kein geringes Bedenken muß es uns erregen, wenn wir bemerken*), daß alle Worte, die hier dem Täufer zugeschrieben werden, später in den Reden Jesu wieder vorkommen. Auch Jesus tritt mit der Predigt auf: „thut Buße, denn das Himmelreich ist gekommen" (Matth. 4, 17.); er schilt die Pharisäer gleichfalls Otterngezücht (C. 12, 34. 23, 33.)**); mit densel-

*) worauf uns Weiße aufmerksam macht, ev. Gesch. II, 5. 6.

**) C. 23, 33 werden sie auch angeredet: πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;

den Worten führt er das Gleichniß von dem Baume durch, der umgehauen und ins Feuer geworfen wird, wenn er nicht Frucht trägt (C. 7, 19.); auch Jesus spricht von des Menschen Sohn, der Gericht halten und seine Boten aussenden wird, damit sie den Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber verbrennen. Jesus endlich sagt von dem Täufer, er sey der Vorläufer, der vor ihm kommen sollte.

Auch schon ehe wir diese Sprüche und ihr Verhältniß zu dem Standpuncte des Täufers kritisch untersuchen, dürfen wir es aussprechen, Jesus habe unmöglich von dem Täufer so sehr abhängig seyn können, daß er dessen Redeweise wörtlich bis auf die Construction der Sätze sich aneignete. Oder will etwa der Apologet das Unmögliche behaupten*), Jesus habe seine weltgeschichtliche Stellung und Aufgabe mit denselben Worten charakterisirt, mit welchen der Täufer die seinige bezeichnet hatte. Erst müßte er dann behaupten, beide Männer hätten so sehr dieselbe Vorstellung von ihrer Aufgabe gehabt, daß sie zur Bezeichnung derselben völlig dieselben Worte gebrauchen konnten, erst muß er sagen, die Person Jesu habe keinen Fortschritt in der Geschichte bezeichnet.

Ehe wir aber diese Sprüche in ihnen selbst betrachten, haben sie schon ihre Bedeutung, Worte des Täufers zu seyn, dadurch verloren, daß sie in einem Zusammenhange stehen, der sie als späteres Product kenntlich macht. Sie sind das Einzige, was der Täufer über seine geschichtliche Aufgabe, ja über alles was ihn betrifft, auch über sein Verhältniß zu dem größeren Nachfolger sagt: d. h. seine ganze Substanz, Alles was er ist, ist in diese Rede niedergelegt. Ist es aber wohl möglich — was nun nothwendig folgen würde — daß er jedesmal, wenn die Leute zu ihm kamen, Alles der Reihe nach sagte und vortrug, worin seine weltgeschichtliche Stellung bestehe? Sollte diese Rede zu einer feststehenden Formel geworden seyn, die er bei jeder Gelegenheit im Munde führte? Es ist unmöglich; solche Reden, die das ganze Wesen einer Person ausdrücken und das Einzige sind, das ihr in den Mund gelegt wird, entstehen auf einem ganz andern

*) wie z. B. Olshausen, bibl. Comm. I, 196.

Standpunct; sie sind das Werk einer spätern Zeit, die in ihnen nicht nur etwa das zusammenfaßt, was die betreffende Person allmählig in ihrem Bewußtseyn entwickelt und in vereinzelten Aeußerungen bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen hat. Sondern die spätere Zeit legt in ihnen ihr Verständniß, ihre Gedanken über eine geschichtliche Erscheinung nieder — kurz sie sind das Resultat einer Einsicht, welche erst möglich ist, wenn ein geschichtliches Werk als solches abgeschlossen ist und durch seine Folgen, durch sein Verhältniß zu der spätern Entwicklung der Geschichte seine ganze Bedeutung offenbart hat. Besonders aber ist das religiöse Bewußtseyn zu solchen Anachronismen geneigt und es schenkt ihnen in demselben Augenblicke, wo es sie bildet, seinen vollen Glauben, oder es bildet sie, weil es sie für nothwendig und für den natürlichen Lauf der Dinge hält. Die Entwicklung der Geschichte, wie sie durch eine Reihe selbstständiger und sehr ernstlicher Unterschiede hindurchgeht, kann das religiöse Bewußtseyn nicht anerkennen, weil es in jedem Augenblicke die ungetheilte Anschauung des göttlichen Rathschlusses ist, also auch jeden Standpunct der Geschichte auf diese Bestimmtheit des göttlichen Rathschlusses bezieht und diese Beziehung nicht anders denn als das volle Bewußtseyn derselben in den geschichtlichen Personen denken kann. Nun kennen auch die früheren Heroen den Schluß der Geschichte, den sie vorbereiten, sie haben das volle Bewußtseyn des göttlichen Zweckes, der in der Zukunft ausgeführt werden soll, und es ziemt sich, damit ihre geschichtliche Erscheinung vom Lichte des göttlichen Gedankens erleuchtet dastehe, daß sie dieß Bewußtseyn in einer Rede aussprechen.

Der Anlaß dazu ist immer bald gemacht; zuweilen aber auch sehr unglücklich gemacht, wie es dießmal dem Matthäus widerfahren ist. Er läßt den Täufer seine Rede halten, als eine Menge von Pharisäern und Sadducäern zu seiner Taufe kamen. Wie? Pharisäer und Sadducäer so einträchtig in Einer Caravane? Nur ein Schriftsteller konnte sie in dieser Art zusammenstellen, der es auch sonst immer liebt, die Partheien, die er auf die Bühne führt, in Einen Chor zu combiniren. Die Sadducäer können wir sogleich entlassen, da es dem Standpunct ihrer Aufklärung

doch zu sehr widersprach, dem Propheten des Volks sich zu nähern. Also die Pharisäer bleiben! Sie bleiben sogar als solche, die den Weg gefunden hatten, auf welchem sie dem nahenden Gericht entfliehen konnten, denn als solche redet sie der Täufer an*). Matthäus selbst aber läßt ihnen von Jesus den Vorwurf machen (C. 21, 31.), sie hätten keineswegs dem Täufer geglaubt, ja sie wären hartnäckig in ihrem Unglauben stehen geblieben, während die Huren und Zöllner den Weg zum Himmelreich betreten hätten. Sie haben ihn also nicht einmal betreten wollen. Wenn Matthäus selbst so entschieden gegen sie zeugt, so brauchen wir nicht einmal Lukas als Zeugen aufzurufen**), damit wir es auch noch von ihm hören, daß wohl das „Volk“ und die Zöllner, aber nicht die Pharisäer die Johannestaufe anerkannt haben (Luk. 7, 29. 30.).

Genug, Matthäus sagt es selbst, daß die Pharisäer nicht zur Johannestaufe gegangen seyen. Und doch läßt er sie in großer Menge (πολλούς) zum Täufer wallfahrten und zwar in der Absicht, sich taufen zu lassen? Woher der Widerspruch? Schneckenburger***) meint, dieser historische Fehlgriff sey daher entstanden, daß dem Matthäus die Gesandtschaft des Synedrium an den Täufer, von welcher der vierte Evangelist berichte, im Sinne gelegen habe. Nun diese Gesandtschaft ist von aller Schuld an dieser Verwirrung freizusprechen, da sie nie den Täufer gesehen hat und Matthäus das vierte Evangelium, welches sie zuerst abgeschickt hat, nicht kennt.

Daher kommt der Widerspruch, weil die ganze Tendenz der Schrift des Matthäus darauf gerichtet ist, das Heilswerk in seinem Gegensatze und in seinen Kämpfen mit den jüdischen Partheien, besonders aber mit dem gesetzlichen Stolz der Pharisäer

*) Fritzsche verfehlt also den Sinn der Rede, wenn er ihn (zu Matth. p. 125.) so bestimmt: quis persuasit vobis, posse vos effugere iram dei venturam? i. e. nullo jure vos dei iram devitaturos esse exspectetis.

**) Wie wir später sehen werden, brauchen wir es auch deshalb nicht, weil Matthäus aus dieser Stelle des Lukas seine Rede des Herrn (C. 21, 28—32.) gebildet hat.

***) Urspr. d. ersten kan. Ev. p. 45.

darzustellen. Der Herr hat mit diesen Partheien zu kämpfen gehabt, er kämpfte mit ihnen — wie wir sehen werden — auch in solchen Erzählungen, die in der Urschrift gar nicht auf solchen Kampf angelegt waren — kann es uns nun wundern, wenn Matthäus auch den Täufer schon in diesen Kampf gezogen hat? Auch der Täufer mußte sie den Donner des Gerichts hören lassen — so ist er der wahre Vorläufer des Herrn — und das Bewußtseyn seiner Würde wird um so höher gestellt, je entschiednere Feinde des Heils es sind, denen er es entgegenhält.

Allerdings, gibt de Wette zu, ist die Situation unwahrscheinlich; „allein — die Unwahrscheinlichkeit wird apologetisch beseitigt — das Strafwort Otternbrut kommt sonst nur von Pharisäern und Schriftgelehrten vor*).“ Dieser Beweis und die Behauptung, daß also „Lukas in diesem Abschnitte weniger ursprünglich“ sey und den Mißgriff begangen habe, gegen das Volk ein so starkes Strafwort zu richten — Alles das würde wenigstens für Einen Augenblick ausreichen, wenn es an dem wäre, daß in den Evangelien das Strafwort „Otterngezücht“ nur gegen die Pharisäer gerichtet werde. Aber wo kommt es denn überhaupt noch vor als bei Matthäus, der es dem Herrn nur noch zweimal gegen die Pharisäer in den Mund legt?

Matthäus hat das Strafwort dem Lukas entlehnt und nachdem er es einmal (im Munde des Täufers) gegen die Pharisäer gerichtet hat, so bleibt er dabei und läßt er es den Herrn gegen dieselben Leute gebrauchen. Matthäus verfährt in diesem Puncte eben so wie er auch — doch hören wir erst Weiße, ehe wir den Satz ausschreiben.

Zu der Annahme, daß der eine der beiden Evangelisten das Werk des andern benutzt — wir müssen sagen: abgeschrieben habe, da die Rede des Täufers, die Matthäus gibt, von einigen vertauschten Ausdrücken abgesehen, sich wörtlich ebenso in der Schrift des Lukas vorfindet — dazu findet sich Weiße nicht bewogen. Sie hätten eine gemeinsame Quelle benutzt — abgeschrieben — und diese sey die Spruchsammlung des Matthäus.

*) 1, 1, 30.

Dieser Apostel „habe sein Werk mit der Zusammenstellung einiger Aussprüche eröffnet, die zwar von Jesus gesprochen, aber mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf Johannes den Täufer, in der Absicht, um Sinn und Endzweck der Wirksamkeit dieses prophetischen Mannes auszudrücken, gesprochen oder von dem Apostel als in diesem Sinne gesprochen verstanden worden*).“ Zu dieser Hypothese konnte Weiße nur Muth fassen, weil er annahm**), an dem Orte, wo der erste Evangelist die Sprüche, die er erst dem Täufer in den Mund gelegt hat, dem Herrn zuschreibt, seyen sie wirkliche Reden Jesu. Allein nur Matthäus ist es, der sie Beiden, dem Täufer und dem Herrn zuschreibt; überall, wo man sie in den andern synoptischen Berichten von den Reden Jesu erwarten könnte, fehlen sie.

Matthäus verfährt bei der Uebersiedelung des Strafwortes „Otterngezücht“ eben so wie er auch mit den andern Bestandtheilen der Rede des Täufers verfahren ist. Er legt sie entweder wörtlich dem Herrn in den Mund, oder verarbeitet sie — und z. B. sehr schön in der Parabel vom Unkraut C. 13, 30 — zu neuen Reden des Herrn. Kurz er hat diese Rede des Täufers dazu benutzt, um in den Typus des Evangelium Bestandtheile zu bringen, welche dieser nach seiner ursprünglichen Anlage nicht kennt***).

---

*) ev. Gesch. II, 8.

**) Ebend. p. 5.

***) Selbst die Drohung, Gott könne aus Steinen sich Kinder Abraham's erwecken, hat Matthäus in seine Schrift zweimal aufgenommen, obwohl diese an ähnlichen Drohungen, daß die Juden verworfen, die Heiden aber angenommen werden sollen, keinen Mangel leidet. Wörtlich hat sie Matthäus das zweitemal nicht aufgenommen, aber er hat sie benutzt, um eine ähnliche Drohung, die er bei Lukas findet, bestimmter und zwar so auszuarbeiten, daß Abraham zum Mittelpunct des Bildes wird. In der Schrift des Lukas sagt Jesus (C. 13, 28.), die Uebelthäter würden verstoßen werden und draußen heulen und mit den Zähnen klappern, wenn sie Abraham, Isaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes sähen. „Und es werden kommen von Morgen und Abend, von Mitternacht und Mittag, die zu Tische sitzen werden im Reich Gottes.“ Matthäus bringt die Theile des Bildes näher zusammen, ja er verarbeitet sie erst

Die Rede des Täufers ist nicht aus Sprüchen des Herrn zusammengesetzt. Weiße beruft sich zwar noch darauf, daß Jesus den Gegensatz der Wassertaufe des Johannes und der Geistestaufe gebildet und ausgesprochen habe. Nach dem Stillschweigen des Marcus ist aber doch die Apostelgeschichte (1, 5. 11, 16.) ein zu verdächtiger Zeuge, da es zu wahrscheinlich — ja gewiß ist, daß der Verfasser eine ihm schon feststehende Anschauung auf den Herrn übertragen hat oder vielmehr von einer so einfachen Anschauung des Täufers voraussetzte, daß sie auch dem Herrn eigen gewesen sey. Er verfuhr wie sein Nachfolger Matthäus, nur hat sich dieser nicht mit Einer Uebertragung begnügt, sondern er hat die ganze Rede des Täufers in Aussprüche des Herrn verwandelt.

Matthäus hat auch das Andre gethan: er hat eine Formel, welche sonst der evangelische Typus nur dem Herrn zuschreibt, dem Täufer mitgetheilt. Jesum wie den Täufer läßt er ihr Auftreten mit dem Ausrufe bezeichnen: Thut Buße, denn das Himmelreich ist gekommen. Von dem Widerspruche, daß Beide ihre Aufgabe in dieselbe Formel gefaßt haben sollten, können wir aber die Geschichte befreien. Matthäus der Späteste hat ihn ja nur in sie hineingebracht. Nach dem Bericht des Marcus (C. 1, 14. 15.) kündigt nur Jesus mit diesen Worten seine Ankunft an und Lukas bleibt diesem Typus treu. Er behält zwar nicht die Worte der Formel bei, aber doch den Sinn und ihre Stelle, die sie im ursprünglichen Typus hat. Im Bericht seines Vorgängers liest er, daß Jesus gesagt habe: „die Zeit ist erfüllt" und das Reich Gottes gekommen. So ist auch nach seiner Darstellung das erste Wort des Herrn, daß er ankündigt, die Erfüllung sey gekommen, nur läßt er ihn, was gekommen sey, in der Synagoge zu Nazareth aus der Schrift vorlesen und dann hinzufügen: heute ist diese Schrift erfüllt (Luk. 4, 21.).

---

zu einem Ganzen, wenn er Jesum sagen läßt (C. 8, 11. 12.): Viele werden kommen von Morgen und Abend und „mit Abraham," Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen; aber die „Kinder des Reiches" werden ausgestoßen.

Matthäus steht mit seinem Widerspruch allein; er repräsentirt im Kreise der Synoptiker die äußerste Reflexion. Dießmal leitete ihn der Gedanke, daß die Offenbarung in ihren verschiedenen Stadien sich immer gleich bleibe und daß mit dem Täufer wie mit Jesus das Eine, unveränderliche Gottesreich gekommen sey. Daher die Uebereinstimmung der Proclamation.

Wir können es nun aussprechen, daß die einzige Quelle, welche Matthäus für die größere Rede des Täufers benutzt hat, die Schrift des Lukas ist. Selbst hat er die Rede nicht gebildet: das ist gewiß, sonst wäre er nicht dazu gekommen, an Leute eine Rede halten zu lassen, von denen er doch selbst sagt, daß sie in diese Situation nicht kommen konnten. Pharisäer würde er nicht, wenn er das Ganze rein aus seiner Anschauung gebildet hätte, so anreden lassen, als hätten sie in der That den Weg zum Heil gefunden. Er hat die Rede in einem Zusammenhang vorfinden müssen, wo sie schon an eine besondere Gelegenheit angeknüpft und an eine Schaar von solchen, die zur Taufe des Johannes herbeiströmten, gehalten ist. Er hat sie aus der Schrift des Lukas aufgenommen.

Und Lukas? Woher ist sie ihm zugekommen?

4. Die Wirksamkeit des Täufers nach dem Bericht des Lukas.

Der Täufer hat diese Rede nicht gehalten. Die Person, welche Lukas sprechen läßt, hat erst in späteren Zeiten in der christlichen Anschauung existirt. Zur Zeit des Marcus noch nicht!

In der Darstellung des dritten Evangelisten steht die Rede in vollkommenem Zusammenhang. Die Haufen strömen zu dem Täufer hinaus, um sich taufen zu lassen. Johannes empfängt sie zunächst rauh, seine Anrede ist sogar hart. „Otterngezücht, wer zeigte es euch, dem kommenden Zorn zu entfliehen." Wie bemerkt, die currente Erklärung*), nach welcher der Täufer sagen solle, sie würden nicht entfliehen, nimmt der Anrede allen ihren Sinn. Der Täufer erkennt es vielmehr an, daß sie den Weg zur

*) der auch de Wette folgt. 1, 1, 30.

Rettung gefunden hätten, wenn sie zu ihm herauskämen und nach seiner Taufe Verlangen trügen. Aber nicht umsonst will er der Strafprediger, der Donnerer seyn: bei einer Gelegenheit, die ihm eigentlich Entzücken bereiten müßte, denn er sieht ja die Schaaren vor sich, die zu seiner Taufe kommen, und Nichts kann ihm in voraus andeuten, daß sie nicht mit ernster Willigkeit zu ihm kämen, weshalb würden sie auch wohl ohne innern Trieb den weiten Weg angetreten haben? — bei einer solchen Gelegenheit läßt er doch noch seinen Donner grollen und behält er so weit seinen Gegensatz zu der Menge bei, daß er sie anfährt, als ärgere er sich darüber, daß sie den Weg zur Rettung gefunden habe.

Nicht weiter! Wir brauchen nicht mehr zu hören, um gewiß zu seyn, daß der Täufer so nicht gesprochen habe. Ein Timon müßte er gewesen seyn, wenn er bis zu diesem Grade der Menschenfeindlichkeit sich verirrt hätte. Einen Charakter dieser fürchterlichen Art läßt uns aber die Schilderung des Josephus in dem Täufer nicht erkennen: im Gegentheil einen Mann, der fern von aller Strafrederei dem Volke zu Herzen redete und ihm die Aufgabe des Höchsten stellte, wenn er auf Reinheit der Seele drang. Diese Idee, daß man die Taufe nicht nur um einzelner Sünden willen verlangen müsse, daß sie erst Bedeutung habe, wenn gleich dem Leibe auch die Seele gereinigt würde, läßt sich nicht der Menge eindonnern, am allerwenigsten wenn der Donner dazu gebraucht wird, die Menge zurückzustoßen.

Auch Jesus — wir kommen zu Weiße's Hypothese — kann nicht über den Täufer einen Ausspruch gethan haben, der auch nur im Entferntesten mit diesem unzeitigen Donner Aehnlichkeit gehabt hätte. Jene vermeintliche Spruchsammlung des Apostel Matthäus wird schon hier, wo sie uns das erstemal entgegengehalten wird, sich als Phantom ausweisen. Der evangelischen Anschauung in ihrer ersten Ursprünglichkeit war der Täufer noch nicht diese Persönlichkeit, die Nichts als Donner, Strafe und Gericht im Sinne gehabt habe, sondern der Bußprediger, der statt hoch daherzufahren, in Niedrigkeit und unter Leiden (Marc. 9, 13.) seine Aufgabe durchführte. Freilich galt er als der verheißene Elias, aber die Parallele wurde noch nicht sogleich bis

in alle Seiten des Charakters durchgesetzt. Marcus begnügt sich noch mit dem Einen Zuge, daß Johannes das prophetische Gewand der Trauer getragen habe.

Marcus schließt aber — wir erwähnen dieß hier sogleich, um die Untersuchung zu dem entscheidenden Punct zu führen — die Voraussetzung, daß der Täufer immer den Donner des Gerichts im Gedanken, bei der Hand und in Aussicht gehabt habe, völlig aus. Erst Lukas läßt ihn das Volk mit der Androhung des „kommenden Zorns" empfangen und von der Art sprechen, die an die Wurzel des Baums gelegt ist. Selbst in dem Spruch, welcher den Täufer und den größeren Nachfolger in Vergleichung stellt, ist der Gedanke des Gerichts zur Pointe geworden (Luk. 3, 16. 17.). Der nach mir kommt, sagt der Bußprediger, und so viel gewaltiger ist, daß ich nicht werth bin, seine Schuhriemen zu lösen, wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen. Mit Feuer! nämlich seine Wirksamkeit wird verzehrend seyn und in ihrer vernichtenden Kraft dem Feuer gleichen, welches die Spreu verzehrt. „So haben wir hier, sagt Wilke treffend*), eine Verwandlung der Rede des Täufers in eine Drohung. Hierzu paßt aber die Vergleichung nicht, welche der Täufer zwischen sich und dem Kommenden anstellt, sofern diese Vergleichung nach dem ursprünglichen Texte der Ausdruck der Demuth seyn soll. Wohl mag der Täufer, wenn er sich mit einem, der Größeres und Vollkommneres (im erfreulichen Sinne) leisten und anstatt wie er, mit Wasser, vielmehr mit dem heiligen Geiste die Menschen reinigen wird — wohl mag er, wenn er sich mit diesem vergleicht, den Ausdruck gebrauchen, er sey kaum werth, ihm die Schuhriemen aufzulösen; aber wie könnte es Ausdruck der Demuth seyn, wenn derselbe so sich als den Milderen mit dem Strengeren und gleichsam Furchtbarern vergleichen soll. Wie paßt zu der Ankündigung, daß der Messias das Strafgericht vollziehe, Johannes Versicherung, der Messias sey eben dieser seiner Function halber derjenige, der viel größer als er sey? Der Täufer müßte seine ernsten Rügen und Strafpredigten zur Analogie gemacht haben von

*) a. a. O. p. 454. 455.

der Execution, die der Messias zu Stande bringen werde, um so den Schluß a minori ad majus zu machen, wozu aber der Ausdruck, daß Er der Ernste (mit all' seiner Strenge) dem Kommenden kaum die Schuhriemen auflösen und sich zu ihm in das niedrigste Verhältniß setzen könne, wieder nicht stimmt."

Oder — setzen wir hinzu — der Täufer müßte seinen Donner, seinen Blitz, mit dem er sich gegen die „Schlangenbrut" bewaffnet, mit dem noch viel kräftigeren Feuer, welches dem Kommenden zu Gebote stehen wird, verglichen haben. Aber wäre er der furchtbare Donnersmann dann so unendlich klein, daß er mit dem immerhin Gewaltigeren gar nicht in Verhältniß gesetzt werden könnte? Marcus aber, in dessen Schrift die bescheidene Erklärung des Täufers über sein Verhältniß zum Messias sich zuerst findet, hat weder vom Donner des Täufers Etwas hören lassen, noch sagt er vom Messias, daß er mit Feuer taufen werde. Hier hat der Spruch allein einen Sinn, wenn der Täufer sich mit seiner Wassertaufe dem Messias und dessen belebender und unendlich wirksamerer Geistestaufe gegenüberstellt oder vielmehr sagt, er könne gar nicht mit ihm in Verhältniß gesetzt werden.

Als es einmal feststand, Johannes sey der verheißene Elias, und beide Persönlichkeiten in der Anschauung allmählig so weit verwuchsen, daß sie endlich Eine wurden, konnte man die Wirksamkeit und den Charakter des Täufers sich endlich nur als eliasartig denken. Wie der Elias des A. T. im Eifer der Vernichtung lebte und sogar über das Feuer des Himmels gebot und es auf seine Feinde herabzog, so wurde Johannes der Eiferer, der, wenn er sprach, in den Anfang seiner Rede Donner und Blitz legen mußte. Das Gericht und nur das Gericht, die Vernichtung des Gegensatzes bildet nun seinen einzigen Gedanken und selbst in dem Werke seines Nachfolgers betrachtet er das ewige Feuer, die vernichtende Kraft als die höchste Spitze. Dieser neue Charakter des Täufers galt, so wie er sich bildete, als der geschichtliche und Niemanden konnte es einfallen, danach zu fragen, ob er auch in der Wirklichkeit derselbe gewesen sey. Wer kannte denn in der Gemeinde eine andere Wirklichkeit der vergangenen Geschichte außer derjenigen, die in der idealen Anschauung sich bildete, und

galt dann dieser nicht von vornherein der Täufer als der Elias? Ist nicht in der Weissagung, die von dem kommenden Propheten spricht, der große Tag, dem er vorausgeht, der schreckliche genannt und mit dem Feuer verglichen, welches die Spreu verzehrt? (Mal. 3, 19.). Diesen Tag muß doch der Vorbote immer im Sinne haben d. h. Johannes, der Elias des N. T., muß mit dem Feuer des „kommenden Zorns" drohen und eine Welt, die so verderbt ist, daß er in ihr allein steht — wie Elias —, daß er sich zur Schlangenbrut nur in Gegensatz stellen kann, mit der Drohung der fürchterlichen Zukunft erschrecken.

Der Schriftsteller, der einer so späten Anschauung zur Form und Darstellung verholfen hat, ist aber erst Lukas. Er hat es noch gewußt, weil er das Ganze gebildet hat, wen der Täufer mit einer so donnernden Rede angefahren habe — nicht die Pharisäer, denn sie waren nicht zur Taufe gekommen — sondern die Menge des Volks überhaupt. Es ist freilich ein Widerspruch, daß die Menge, die doch der Taufe wegen kam, also die göttliche Sendung des Täufers anerkannte und in bußfertiger Gesinnung nahte, so empfangen wird, daß die Anrede des Täufers einem Sturme gleicht, der sie bis ans Ende der Welt hätte zurücktreiben müssen. Diesen Widerspruch merkte aber der Evangelist nicht, weil er den Eliasdonner hören lassen wollte und keine andere Gelegenheit als die Ankunft der Menge dazu finden konnte.

Alle möglichen Drohungen wollte der Evangelist dem Täufer in den Mund legen und im Vorspiel alle Revolutionen, die im Drama selbst sich vollenden, ahnden lassen: der Täufer muß daher nicht nur mit dem ewigen Gerichte drohen, sondern auch mit dem geschichtlichen, welches den Segen Abraham's den Völkern übertragen hat. Beruft euch nicht auf eure Abkunft von Abraham, sagt er, denn Gott kann auch aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. Der Täufer mußte so sprechen, um mit allem Schrecklichen zu drohen; auch zur Unzeit konnte er so drohen, weil ihn der Evangelist vergessen läßt, daß die Menge, wenn sie sich zur Taufe drängte, gar nicht daran dachte, sich auf die Abstammung von Abraham zu verlassen. Der Evangelist konnte diesen Umstand selbst vergessen, weil er es sich als natürlich

dachte — wenn er auch den Gedanken nicht reflectirend verfolgte, daß eine Menge, die in der besten Absicht herbeikommt und doch so fürchterlich hart angefahren wird, im Stillen ihres Vater Abraham gedenken mochte*).

Lukas hat zuerst diesen Abschnitt gebildet: seine Urheberschaft verräth noch die ängstliche Genauigkeit, mit der er die einzelnen Abschnitte der Rede zu sondern und zu motiviren sucht. „Thut rechtschaffene Früchte der Buße," rief der Täufer den Leuten zu, und nun, nachdem der Sturm seiner Rede sich gelegt hat, fragen sie: „was sollen wir also thun?" (Luk. 3, 10.), worauf

*) Oben, wo von der Localität die Rede war, sahen wir wie Neander den Lukas rühmte; auf der folgenden Seite seines Werkes (p. 53.) hat er ein Interesse, auch Matthäus zu rühmen, denn die harten Worte, mit denen der Täufer das Volk andonnerte, scheinen ihm doch zu hart und eher danach auszusehen, daß sie gegen Pharisäer gerichtet seyen. „Die Vergleichung des Lukas mit dem Matthäus, sagt er, macht es uns möglich, was Johannes zu den Pharisäern und was er zu Andern gesprochen hat, zu unterscheiden und wir sehen auch hier, wie diese geschichtlichen Berichte einander ergänzen." Wir sehen bloß, daß die Einsicht in die Entstehung der Berichte uns von dieser ängstlichen Bewunderung ihrer Uebereinstimmung befreit, von einer Bewunderung, die immer fürchten muß, daß ihr Gegenstand genauer betrachtet als ein selbstgemachtes Nebelbild sich ausweisen möge. Denn kann wohl dieses Gefühl der Bewunderung seiner selbst gewiß seyn, wenn die Berichte in demselben Augenblicke, wo sie bewundert werden, mit Füßen getreten werden? Wie kann das eine Ergänzung genannt werden, wenn Lukas dieselbe Rede an das Volk gerichtet seyn läßt, von der Matthäus sagt, daß sie an die Pharisäer und Sadducäer gerichtet sey? Die Berichte ergänzen sich nicht, sondern schließen einander aus. Jeder von beiden Evangelisten weiß nur von Einem Publicum, zu welchem der Täufer spricht, aber jeder von einem Andern; eine Vertheilung der Rede in verschiedene Richtungen lassen sie nicht zu, da sie dieselbe jeder an das Einzige Publicum, das er kennt, ganz gerichtet seyn lassen. Sodann muß Neander die Pharisäer, um sie doch einigermaaßen für den Donner reif zu machen, in ihrer ganzen Schlechtigkeit schildern, muß ihnen die schlechtesten Absichten, mit denen sie zur Taufe kamen, zuschreiben — aber Absichten, von denen Matthäus Nichts weiß, da er einfach genug sagt, die Pharisäer und Sadducäer kamen zur Taufe. Und wie muß sich Neander abängstigen, um es zu erklären, daß die Sadducäer überhaupt und daß sie in freundschaftlicher Gemeinschaft mit den Pharisäern zur Taufe gingen!

dann allgemeine Rathschläge, so wie besondere für einzelne Menschenclassen (V. 11—14.) folgen. Im Allgemeinen: wer zwei Röcke hat, theile demjenigen mit, der Mangel hat, und wer Speise hat, thue desgleichen. Die Zöllner sollen nicht mehr nehmen, denn gesetzt ist, und die Kriegsleute nicht bedrücken, noch übervortheilen, sondern sich an ihrem Solde genügen lassen.

Daß wir in diesen Rathschlägen nicht Worte des Täufers vor uns haben, welche die Zöllner (7, 29.) zur Annahme der Taufe bewogen, braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden. Damit das Volk dergleichen zu hören bekam, dazu bedurfte es nicht eines Täufers. Wir dürfen es dem Bußprediger allerdings nicht verbieten, seine Forderung der Buße und Selbstverläugnung auch auf die bestimmten Verhältnisse des Lebens auszudehnen; aber dann darf dieser Uebergang ins Einzelne nicht so gemacht werden, daß die allgemeine, tiefere Forderung der Buße ganz vergessen wird und die Ermahnung sich auf das Gebiet der gewöhnlichen, praktischen Lebensregeln beschränkt. Neander*) sieht zwar in jenen Worten die Forderung einer „Sittenreinigung;" diese ist aber etwas viel Allgemeineres als Alles zusammen, was der Täufer hier von der Menge verlangt.

Wenn der Täufer diese Worte nicht gesprochen hat und nicht sprechen konnte, so ging es doch natürlich genug her, wie Lukas dazu kam, sie zu bilden. Er war der Erste, welcher dem Täufer den Donnerkeil in die Hand gegeben hat, mußte daher den Abstand zwischen dieser neuen drohenden Gestalt und dem Johannes, wie man ihn sonst zu denken pflegte, noch fühlen und nun den Versuch machen, die fürchterliche Gestalt zu dem Volke in ein ruhigeres Verhältniß zu setzen. Wenn er aber das einemal die Saiten zu straff angezogen hatte, so war es natürlich, daß er sie nun wieder zu sehr abspannte und schlaff werden ließ. Er hatte ferner das Ganze so angelegt, daß er das Verhältniß des Täufers zum Volke nach allen Seiten darstellen wollte, er durfte also auch aus diesem Grunde den Bußprediger nicht nur als den herben und zurückstoßenden Eiferer erscheinen lassen. Wenn er endlich den

*) a. a. O. p. 55.

Täufer die rechtschaffnen Früchte der Buße fordern ließ, so schickte es sich, daß er ihm auch Gelegenheit gab, auszusprechen, worin sie beständen.

Alle diese Motive waren für Matthäus nicht vorhanden. Er konnte nicht mehr das Bedürfniß haben, die Sprüche, in welchen der geschichtliche Charakter des Johannes sich offenbarte, künstlich herbeizuführen und an bestimmte Anlässe anzuknüpfen; denn er hat sie schon in der Schrift des Lukas vor Augen, nur Einen Anlaß braucht er und wenn dieser einmal gebildet ist, so kann er die Rede, welche die geschichtliche Substanz des Täufers auslegen sollte, als ein Ganzes nachfolgen lassen. Für seine Anschauung ist der Elias-Eifer und der drohende Grimm schon zum wesentlichen Charakter des Täufers geworden, er muß diesen Charakterzug zum herrschenden, zum einzigen machen und den Abschnitt (Luk. 3, 10—14.), wo der Täufer den einzelnen Menschenclassen besondere Rathschläge gibt, auslassen. Er übergeht ihn wahrscheinlich auch deshalb, weil ihm diese Rathschläge mit der ganzen Situation, in der sie gegeben werden, zu unbedeutend und der Vorstellung, die man von der Predigt des Donnerers sich bilden mußte, zu wenig entsprechend erschienen.

Ganz nach seiner Gewohnheit — siehe die Bergpredigt —, da sein Interesse vorwiegend auf die Reden und die Charakteristik der handelnden Personen, vermittelst derselben nicht aber auf die einzelnen Anlässe gerichtet ist, welche sie herbeiführten, läßt er auch dießmal den Anlaß hinweg, welcher den Täufer dazu brachte, sich über sein Verhältniß zu dem größeren Nachfolger auszusprechen. Er liest die Reden in seinen Quellen, was bedarf er mehr, was kümmern ihn die Anlässe, welche seine Vorgänger mühsam und oft unglücklich genug geschaffen hatten, um die Reden überhaupt erst einzuführen? Es war recht von ihm, daß er auch in diesem Falle seiner Gewohnheit folgte. Lukas sagt (C. 3, 15.), als der Täufer seine Rathschläge gegeben hatte, „sey das Volk in Erwartung noch stehen geblieben und in ihrem Herzen hätten sie Alle von Johannes gedacht, ob er vielleicht der Messias sey.“ So bedeutend, so groß sollen also dem Volke jene Rathschläge für die Zöllner und Kriegsleute erschienen seyn, daß es glaubte,

der Mann, der so spreche, müsse augenblicklich, da er einmal im Zuge war, die Eröffnung machen, er sey der Messias; da die Rede aber nicht so endete und die erwartete Mittheilung nicht erfolgte, so habe die Menge durch ihre gespannte Miene zu erkennen gegeben, daß sie den rechten Schluß der Rede noch vermisse. Wie wäre es aber wohl möglich gewesen, daß der Täufer aus den Mienen der Leute absehen konnte, welche Eröffnung sie gerade erwarteten? Konnte er wohl daran denken, daß nach seinen Rathschlägen für Zöllner und Kriegsleute nothwendig die Erklärung folgen müsse, ob er der Messias sey oder nicht? Woher sollte er das schließen? Jene an sich zwar recht löblichen und nützlichen, aber für die Situation und im Vergleich mit dem, was man selbst von der Predigt des Vorläufers erwarten sollte, sehr unbedeutenden Rathschläge konnten nicht einmal die Menge auf die Vermuthung bringen, der Mann, der so lehre, müsse am Ende wohl gar der Messias seyn. Ohne Umschweife: Lukas hat diesen Anlaß nur gebildet, um die Erklärung des Täufers über sein Verhältniß zu dem Messias einzuleiten.

Die apologetische Entdeckung, „Lukas lasse den allmähligen Uebergang des Täufers von der Bußpredigt zur Ankündigung des Messias durchblicken"*), ist also keine Entdeckung in der Welt der Geschichte. Meint aber der Apologet sogar, Lukas lasse es uns noch merken, wie der Täufer zuerst nur Buße gepredigt habe, später aber nach einer längern Wirksamkeit zur Ankündigung des Messias fortgeschritten sey, so haben wir ihn einfach auf den Text zurück zu verweisen. Lukas knüpft alle Reden des Täufers an den Einen Anlaß, daß die Menge zur Taufe hinausströmte, und augenblicklich schickt er sie zum Prediger der Buße, sobald er gesagt hat, daß dieser aufgetreten sey. Wenn der Apologet dennoch um eine Notiz reicher seyn will, so erinnern wir ihn an das Beispiel des Matthäus, der ihn lehren kann, wieviel Werth diese Notiz hat.

*) Hoffmann, L. J. p. 286.

5. Die Wirksamkeit des Täufers nach dem Bericht des Marcus.

Marcus 1, 4—8.

Nachdem wir nun Alles, was störend oder schadend in den Grundtypus sich eingedrängt hat, von diesem abgesondert und ihn in der Schrift des Marcus gefunden haben — wie schön, zweckmäßig und fast künstlerisch werden wir ihn finden müssen, wenn wir ihn in seiner Reinheit auf uns einwirken lassen. Der Bußprediger tritt auf und das Volk strömt zu ihm, um seine Sünden zu bekennen und sich taufen zu lassen. Er ist aber auch der Vorläufer des Messias: was er ist, muß er somit selbst aussprechen, da er es durch göttliche Offenbarung weiß und dem Volke nicht verbergen darf. Er sagt nun einfach, nach ihm komme der unendlich Größere, der nicht mehr mit Wasser, sondern mit dem heiligen Geiste taufen werde. Marcus denkt nicht daran, diesen Ausspruch an einen einzelnen Anlaß zu knüpfen: er nämlich als der Erste, der diesen Worten ihre gegenwärtige Stelle gegeben, ja sie gebildet hat, weiß noch zu wohl, daß sie eine viel zu allgemeine Bedeutung haben, als daß sie nur eine gelegentlich herbeigeführte Aeußerung seyn könnten. Er weiß es noch, daß diese Worte die gesammte geschichtliche Stellung des Täufers bezeichnen und der Kern seiner Predigt sind, und er drückt auch sein Bewußtseyn angemessen genug aus, wenn er diese Rede einleitend sagt: so predigte Johannes (*καὶ ἐκήρυσσε λέγων·*). In seiner Arbeit ist es endlich sehr schön ausgedrückt, welchem Zwecke diese Rede dienen soll: sie führt den Leser unwillkührlich aber fest und sicher zu dem Größeren, auf den sie hinweist, auch wirklich hin, wie überhaupt die Haltung des Täufers in dieser einfachen Reinheit sich behauptet, daß in ihr Nichts weiter als die Richtung auf den Kommenden ausgedrückt ist. Ich habe euch in Wasser getauft (*ἐβάπτισα*), sagt der Täufer, und indem ihn der Leser so sprechen hört, wird er in demselben Augenblick, wo er ihn noch mitten in seiner Wirksamkeit sieht, ja wo er selbst erst seine Predigt hört, über seine Erscheinung fortgerissen, so daß er sogleich im Anfange an der Gränze steht, wo der Vorläufer seine

Aufgabe vollendet hat und Jesus auftritt. Während die beiden Andern die Darstellung durch ihren störenden Pragmatismus aufhalten und nun — allerdings consequent — den Täufer sagen lassen: „ich taufe euch mit Wasser" (βαπτίζω), wirkt die Kraft der Anschauung, welche die Darstellung der Wirksamkeit des Täufers so sehr zusammenzieht, daß sie ihn fast in demselben Augenblicke auftreten und wieder abtreten läßt, in der Schrift des Marcus noch in ihrer ersten Ursprünglichkeit.

Nach diesen Beweisen ist es kaum noch nöthig, auf die frühere Ansicht, Marcus habe aus den Schriften des Matthäus und Lukas auch in dem besprochenen Falle einen Auszug gemacht, zu reflectiren. Wir thun es dennoch, um zu zeigen, wie sehr die früheren kritischen Ansichten zugleich auch darin falsch waren, daß sie von der Sache überhaupt, nämlich von der Geschichtschreibung irrthümliche Vorstellungen zur Voraussetzung hatten. So sagt z. B. Saunier*): „die gewöhnliche Erfahrung zeigt, daß die Rede nicht zunimmt durch fortgehendes Uebertragen, sondern sich vielmehr abkürzt, weil nur der Gedankengang, wie er im Redenden eingeleitet war, und der Geist, mit welchem er seinen Gegenstand behandelte, eine weitere Ausführung möglich machen kann; Beides verschwindet aber, je ferner die mitgetheilte Rede von ihrem Ursprunge ist." So viel Worte, so viel Unbestimmtheiten, Verwirrungen und Irrthümer! Dieser Art sind alle Räsonnements, welche von der Voraussetzung ausgehen, die biblischen Geschichtschreiber hätten mechanisch von einer gegebenen Wirklichkeit einen Abdruck gemacht. Jene vermeintliche Erfahrung können wir aber ruhig bei Seite lassen — in ihrem Utopien — da wir es bewiesen haben, daß die längere Rede des Täufers erst später aus der kürzeren, die wir bei Marcus finden, sich gebildet hat. Jene Kritik nimmt an, Lukas und Matthäus wären noch nicht sehr weit von dem Ursprunge der Rede, die sie mittheilen, entfernt gewesen, ihre Mittheilung sey also die ursprünglichere: wir erkannten sie als die reflectirtere. Die Rede bei Lukas soll den ursprünglichen Gedankengang und Geist, mit welchen der Täufer sie

*) a. a. O. p. 44.

bildete, wiedergeben: es ist uns aber gewiß geworden, daß Lukas und Matthäus in eine Rede, die einen ganz andern Gedankengang zur Grundlage hatte, Elemente gebracht haben, die ihre ursprüngliche Harmonie in eine unaufgelöste Dissonanz verwandeln. Eine Rede kann später sehr wohl erweitert, aber sie muß deshalb nicht in ihrer ursprünglichen Anlage gestört werden, da sie — je nach dem Geschick des Bearbeiters — mehr oder weniger glücklich im Mittelpuncte ihrer ersten Gedankenbewegung ergriffen und von hier aus zu größeren Peripherien fortgeführt werden kann. Lukas aber hat die Rede des Täufers nicht in dieser kunstgemäßen Art fortgebildet, sondern ein neues Interesse und eine Anschauung, die gar nicht aus der ursprünglichen Tendenz der Rede entstanden war, trieben ihn zu seiner Arbeit, und sein Interesse für den neuen Stoff, den er durchaus in die ursprüngliche Anlage der Rede hineinbringen wollte, verdeckte ihm den Widerspruch, der nun die Rede zerreißt.

Die Kategorie des „Ursprünglichen" ist bisher von der Kritik der evangelischen Geschichtschreibung — und so auch in dem angeführten Räsonnement Saunier's — in dem Sinne verstanden worden, daß sie nicht immer in ihrer Reinheit gefaßt und auf das Gebiet der Geschichtschreibung beschränkt, sondern mit einem salto mortale — mit einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — zugleich als Kriterium der geschichtlichen Glaubwürdigkeit benutzt wurde. Ursprünglich hieß nun nicht nur die Darstellung des Geschichtschreibers, welche die Grundlage der späteren war, sondern sie hieß so, weil sie den Thatbestand, wie er in der Wirklichkeit war, wiedergebe. Nichts hat der Kritik mehr geschadet als diese Uebertragung einer ästhetischen Kategorie in ein ganz fremdes Gebiet, wo sie dem juristischen Inquisitorium des Apologeten Knechtsdienste leisten muß und aus ihrer idealen Interesselosigkeit verstoßen und der Nothdurft des ängstlichen Theologen geopfert wird. So lange diese Verwirrung der Begriffe dauert, wird die Kritik die Reinheit ihrer Vollendung nicht erreichen und wird sie in die materiellen Interessen des Apologeten hineingezogen.

Allerdings müssen wir — wenn die Untersuchung und der Kampf mit der Apologetik zu Ende geführt werden soll — jedes-

mal fragen, ob das im ästhetischen Sinne Ursprüngliche es auch in dem Sinne sey, daß es unmittelbar aus der empirischen Wirklichkeit, die es darstellen soll, als der Abdruck derselben entstanden wäre. Aber — bei Allem, was Wahrheit und Liebe zur Wahrheit ist! — niemals dürfen wir uns den Syllogismus der Trägheit zu Schulden kommen lassen, daß das ästhetisch Ursprüngliche auch nackte Geschichte sey. In jedem Falle, wenn nur das Ursprüngliche vollendet ist und in sich selber seine Nothwendigkeit trägt, wird es freilich der Abdruck einer wirklichen Geschichte seyn, aber diese Geschichte kann zuweilen nur im innern Leben und Arbeiten der Gemeinde gespielt haben — eine Bedeutung, die auch der spätern Fortbildung des Ursprünglichen bleiben wird, wenn sie nicht das Spiel der Willführ ist.

In dem Sinne, daß sie uns über die wirkliche Anschauung und Wirksamkeit des Täufers belehrte, ist nun die Rede, welche ihm Marcus in den Mund legt, keinesweges ursprünglich. Das also, was wir in unserer Kritik des vierten Evangelium noch nicht in den Kreis der Untersuchung gezogen haben, daß der Täufer auf den nahen Messias hingewiesen haben soll*), müssen wir hier, wo die Frage in das letzte Stadium des Ernstes tritt, verneinen. Was müßten wir wohl vor Allem erwarten, wenn die Predigt von dem Kommenden ein Hauptgeschäft des Täufers gewesen wäre? Daß die Evangelien uns berichten würden, er habe beides die Taufe und die Hinweisung auf den Messias nicht auseinander gehalten, sondern in innern Zusammenhang gebracht. Die Taufe müßte von ihm zu einer Taufe auf den Künftigen erhoben seyn. Die Synoptiker haben es noch nicht gewagt, diese Combination durchzusetzen: Marcus stellt beides die Taufe und das Zeugniß von dem Kommenden einfach neben einander, Lukas läßt sogar dieß Zeugniß nur zufällig durch eine falsche Vermuthung des Volkes herbeigeführt werden: man sieht, es war nicht das Geringste in der Ueberlieferung vorhanden, was ihnen erlaubt hätte, Beides in Einheit zu setzen. Sie hätten es dennoch gethan, wenn es ihnen nur möglich gewesen wäre; aber sie konn-

*) a. a. O. p. 21.

ten nicht. Der ältere Typus der geschichtlichen Ueberlieferung, daß die Taufe des Johannes die der Buße gewesen sey, stand für sie noch zu fest, die Anschauung, daß der Täufer von dem Kommenden gezeugt habe, hatte sich so eben erst gebildet, — wie konnte nun Beides sich schon durchdringen und in Einheit setzen? In der Apostelgeschichte hat zwar der dritte Evangelist den Versuch gemacht, das im Evangelium Getrennte zu vereinigen, aber auch nur den Versuch: gelungen ist es ihm noch nicht. Paulus sagt hier (Act. 19, 4.), Johannes habe die Taufe der Buße verwaltet, „indem er dem Volke sagte," sie sollten an den nach ihm Kommenden glauben; ist das aber wohl die Taufe auf den Kommenden? ist nicht Beides immer noch getrennt, wenn der Verfasser den Apostel Paulus so sprechen läßt, daß beide Seiten der Wirksamkeit des Täufers nur nebeneinander gestellt werden*)?

---

*) Nur die Ansicht des Verfassers der Apostelgeschichte können wir aus diesem Abschnitte kennen lernen, nicht aber die des Apostel Paulus. Wir erfahren nicht einmal aus dieser Erzählung, was es mit den Johannesjüngern eigentlich für eine Bewandtniß hatte; von dem Standpuncte und der Predigt des Täufers zumal erfahren wir so wenig als wir von Thomas erfahren, wenn wir von den Grundsätzen der Thomaschristen hören. Ja noch weniger! Denn diese haben doch als besondere Gemeinde existirt, wir haben von ihnen genaue, zuverlässige Nachrichten. Was wissen wir aber von den vermeintlichen Johannesjüngern der apostolischen Zeit? Nichts außer demjenigen, was uns eine Erzählung berichtet, welche (Act. 19, 12.) die Gotteskraft des Heidenapostels in die Schweißtücher desselben übergehen läßt. Ja, das wäre etwas Anderes, wenn Paulus selbst in seinen Briefen von dem Täufer, von den Johannesjüngern und ihren Vorstellungen spräche. Er schweigt aber. Nur der Verfasser der Apostelgeschichte weiß von Jüngern des Täufers zu sprechen, die soweit in der Heilslehre unterrichtet waren, daß ihnen Paulus nur zu sagen brauchte, Jesus sey derjenige, auf den Johannes hingewiesen habe, damit sie sich augenblicklich auf den Herrn Jesum taufen ließen und, indem Paulus die Hände auf sie legte, den heiligen Geist empfangen konnten. Und wie unbestimmt ist der Theil der Erzählung, welcher sie zuerst einführt und uns mit ihnen bekannt machen soll? Paulus, heißt es (Act. 19, 1. 2.), kam nach Ephesus und fand „etliche Jünger" (μαθητάς). Was für Jünger? Nun solche, die schon der christlichen Gemeinde angehören! Denn Paulus merkt ihnen an, sie seyen schon soweit in der Erkenntniß des Heils gediehen, daß nur noch die Frage seyn könne, ob sie den heili=

Der Bericht des Josephus läßt uns noch deutlich erkennen, wie die Wassertaufe des Johannes sich gebildet hat. Die Taufe,

---

gen Geist empfangen hätten. Und doch sind sie mit der Heilsökonomie so unbekannt, daß sie nicht einmal davon gehört haben, „ob ein heiliger Geist sey." Dieser Widerspruch löst den ganzen Bericht auf. Wir wissen nicht einmal, ob es damals Johannesjünger gab, die eine besondere Gesellschaft bildeten oder wenigstens an besondern Vorstellungen kenntlich waren. Der Bericht erfährt aber seine völlige Auflösung, wenn wir sehen, wie er die bloße Nachbildung eines ähnlichen über die Wirksamkeit des Petrus ist. Nach dem Pragmatismus der Apostelgeschichte, der für jede wunderbare oder bedeutende Handlung des Petrus eine ähnliche, welche der Heidenapostel verrichtet hat, nachweist, darf Paulus nicht leer ausgehen, wenn sein Nebenbuhler so voll von Heilkraft ist, daß die Kranken geheilt werden, auf welche sein Schatten fällt (Act. 5, 15.). Die Heilkraft Pauli muß nun wenigstens in seine Schweißtücher übergehen. Wenn Petrus einmal den Samaritern die Vollendung gibt und durch die Handauflegung den heiligen Geist mittheilt, den sie nach der Taufe noch nicht empfangen hatten (Act. 8, 16. 17.), so muß Paulus eine ähnliche Handlung verrichten und gleichfalls solchen die letzte Vollendung geben, denen sie bis dahin noch gemangelt hatte. Schneckenburger (über den Zweck der Apostelgeschichte p. 58.) meint nun zwar, wenn es auch noch so deutlich sey, daß die Parallelisirung beabsichtigt ist, so dürfe man nicht argwöhnen, „daß der Referent unhistorische Züge in das Bild des Paulus verflochten habe, um das Bild beider Apostel erst gleichartig zu machen." Allein nicht einmal das Vorbild, die Handlungen und Attribute des Petrus stehen als geschichtliche fest. Der heilkräftige Schatten des Petrus ist eben so ungeschichtlich wie die Wunderkraft der Schweißtücher des Heidenapostels. Die Wirksamkeit des Petrus unter den Samaritern, die Voraussetzung, daß seine Handauflegung erst den heiligen Geist auf die Gläubigen herab beschwört, während der arme Diakonus Philippus nur taufen und predigen konnte, — das Alles sind erst die Vorstellungen einer spätern Zeit, welche die Apostel und zumal den Petrus zu Hierarchen und Thaumaturgen gemacht hatte. Soll nun Paulus auch einmal die Kraft der Vollendung mittheilen, so konnte allerdings den Samaritern kein besseres Gegenbild an die Seite gestellt werden als die Jünger des Täufers; denn wie jene der nächste den Juden verwandte Kreis waren und von dem Apostel, der in der Kraft des heiligen Geistes die letzteren bekehrt hatte, die Vollendung erhalten mußten: so waren diejenigen, welche die Taufe des Johannes empfangen hatten, der christlichen Vollendung nicht weniger nahe und Paulus mußte sie nun vollends mit dem Ziel bekannt machen und zur Vollendung führen. Die Samariter ferner hatten schon

soll Johannes gesagt haben, werde nur dann eine Gott wohlgefällige seyn, wenn man sie nicht zur Tilgung gewisser Sünden gebrauche, sondern zur Heiligung des Leibes, wenn nämlich vorher die Seele durch Gerechtigkeit überhaupt gereinigt sey. Es ist klar, die Johannestaufe hat zu ihrer einzigen Voraussetzung die jüdischen Waschungen und die gesetzliche Vorstellung von der Reinigkeit — unter Voraussetzung verstehen wir aber nicht nur den Stoff, soweit er zur Entwicklung der neuen Gestalt Anlaß gegeben hat, sondern zugleich in dem Resultat negativ gesetzt ist — während nämlich der gesetzlichen Anschauung die Reinheit des Leibes und der Seele unmittelbar dasselbe ist und die äußere Waschung als solche Leib und Seele reinigt, hat Johannes den großen

---

das Wort Gottes angenommen, als Petrus zu ihnen kam, um ihnen den heiligen Geist mitzutheilen, so müssen nun auch diejenigen, welchen Paulus die Vollendung gibt, schon der Gemeinde angehören: sie sind bereits Jünger und man kann nur nicht begreifen, wie sie es bereits seyn können, wenn sie noch gar Nichts vom heiligen Geist gehört haben. Die Parallele geht noch weiter. Ehe Petrus zu den Samaritern kommt, hat Philippus unter ihnen schon gepredigt, so hat auch Paulus, ehe er mit den Johannesjüngern in Berührung kommt, einen Vorläufer: Aquila mit seiner Frau Priscilla hatte wenigstens Einen, der nur die Taufe des Johannes kannte, den Apollos, über die Erfüllung der göttlichen Verheißungen in Jesus unterrichtet. Ein Bericht, der sich so deutlich als einen a priori gemachten verräth, kann uns natürlich über die Vorstellungen der Johannesjünger und über den Standpunct ihres Meisters nicht aufklären. Ja er spricht nicht einmal von Johannesjüngern in dem Sinne, als hielte er sie für eine besondere, festzusammenhängende Schule oder Gemeinde, er sagt uns nicht einmal, wie sie zur Johannestaufe gekommen seyen, ob sie dieselbe vom Täufer selbst erhalten hätten. Er sagt uns darüber Nichts — aus dem einfachen Grunde, weil er Nichts weiß, weil es ihm nur um Leute zu thun war, welche die Johannestaufe erhalten hatten, weil er Leute einführen wollte, welche dem Heil so nahe standen, daß es nur Eines Wortes und der Handauflegung des Paulus bedurfte, wenn sie zur Vollendung gebracht werden sollten. Schneckenburger (a. a. O. p. 98.) rühmt die Genauigkeit des Berichts, Lukas „kenne" ja die Zahl der „Johannesjünger", er wisse es, daß es im Ganzen zwölfe waren (Act. 19, 7.); allein wenn solche Zahlen die Glaubwürdigkeit eines Berichts beweisen sollen: arme Geschichte, wie reich wirst du an Zahlpfennigen und wie arm an Gold!

Schritt gethan, das Symbol zu einem Bewußten zu erheben, die Vorstellung jener unmittelbaren Einheit aufzulösen und die Selbstverläugnung und Sinnesänderung überhaupt als dasjenige zur Anerkennung zu bringen, worin die symbolische Handlung ihre einzige Bedeutung habe*). Diese That ist in sich selbst so

*) In derselben Weise, wie es uns gewiß wird, daß die evangelischen Anschauungen nicht als bloße Nachbildungen von prophetischen Vorbildern entstanden sind, zeigt es sich auch hier, daß Johannes den Gedanken der Wassertaufe nicht den prophetischen Aussprüchen entlehnt habe. Wie die evangelischen Anschauungen aus den innern Erlebnissen oder Postulaten der Gemeinde entstanden sind und nur deshalb mit den prophetischen Vorbildern in Berührung traten und wirklich treten konnten, weil in ihnen dieselbe Idee oder dieselbe Kategorie, die in dem alttestamentlichen Selbstbewußtseyn schon wirkte, nur in höherer Weise sich ausgeprägt hat, so hat auch Johannes nicht aus prophetischen „Stellen" den Gedanken seiner Wassertaufe herausgesponnen, sondern sein Geist, die geschichtlichen Verhältnisse und die wirklich lebendigen Voraussetzungen, die in den üblichen Waschungen lagen, haben einen Gedanken vollendet, den die Propheten wohl auch bearbeitet, aber nicht zum Abschluß gebracht haben. Die Vollendung eines Gedankens braucht nicht einmal so zu geschehen, daß der Urheber auf alle früheren Versuche reflectirt und durch diese Reflexion die Vollendung erzeugt. Es ist genug für ihn, wenn er dieselben Voraussetzungen vor sich hat, welche seine Vorgänger zu ihren Versuchen reizten, unmittelbar durch die größere Kraft seines Geistes und durch die dringendere Natur der Verhältnisse der Idee die Vollendung zu geben. Die Propheten haben allerdings schon die Symbolik der gesetzlichen Reinigungen zu einer bewußten erhoben und den Versuch gemacht, sie allgemein zu fassen, wenn sie wie z. B. Ezechiel (C. 36, 25.) die Erwartung aussprechen, in der Zeit der Vollendung werde Jehova Wasser über sein Volk sprengen, oder ein Quell (Zach. 13, 1.) für alle Sünde und Unreinheit werde dem Volk geöffnet werden. Aber hätte sich die Johannestaufe nur aus der Unbestimmtheit dieser bildlichen Anschauung erzeugen sollen, so wäre sie nie entstanden. Das Resultat, welches die Entwicklung eines Gedankens beschließt, bildet sich aus der innern Kraft des Glücklichen, der von der Geschichte dazu bestimmt war, die Entwicklung zu vollenden. Am allerwenigsten ist die Annahme zuläßig, es habe damals unter den Juden die Erwartung eines Vorläufers geherrscht, welcher durch eine allgemeine Reinigung die alte Gemeinde für die Ankunft des Messias vorbereiten sollte. Diese Ansicht, nach welcher der Täufer Nichts weiter gethan hätte, als daß er eine Charakter-Maske, die längst vor ihm ver-

groß und von so unendlichem Umfang, daß sie für sich allein hinreichte, einen Standpunct in der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns zu bilden und — auszufüllen. Der Apologet kann freilich nicht darauf verzichten, in das Bewußtseyn des Täufers auch den weiter bestimmten Inhalt zu verlegen, den ihm bereits die Evangelisten geschenkt haben — er muß nun sagen*), „der kurze Bericht des Josephus weise selbst auf eine nothwendige Ergänzung hin," die er in den evangelischen Nachrichten finde; die Erscheinung des Johannes und seine Taufe hätten nämlich eine innere Beziehung auf den Messias und sein Reich gehabt. Allein diese Beziehung und Hinweisung des früheren Standpunctes auf den folgenden hat in der Geschichte niemals die Form, wie sie sich der religiöse Geist vorstellt, wenn er mit voreiliger Ungeduld dem vorbereitenden Standpuncte das Bewußtseyn des Zweckes, dem er dient, zuschreibt. Die Einheit der Geschichte bleibt auch dann und wird erst in der wunderbaren Macht, welche die einzelnen selbstständigen Gestalten in Zusammenhang bringt, anerkannt, wenn sie nicht mehr so gedacht wird, als habe die frühere Gestalt mit dem Finger auf das Folgende gewiesen. Der untergeordnete Standpunct hat allerdings den Zweck, dem höheren als Grundlage zu dienen, aber welches die wahre Bestimmtheit des Zukünftigen sey, wann, in welcher Weise und Gestalt es eintreten wird, weiß er nicht. Je bedeutender das Frühere ist, um so viel mehr muß es sich in sich selber anstrengen, um sich selbst nur erst zu gestalten, sich auszuarbeiten und zur Anerkennung zu bringen — wie könnte es diesen anstrengenden Kampf mit der harten Rinde der Geschichte, die es doch erst seinetwegen durchbrechen muß, ausführen, wie könnte es die noch schwerere Arbeit der Ausbildung seiner selbst auch nur übernehmen, wenn

---

fertigt war, angelegt hätte, kann auch nicht die Spur eines Beweises für sich anführen und ist nicht gründlich genug aus unserm Kopfe wegzuputzen, wenn wir zu einer lebendigen Anschauung von der Geschichte des christlichen Princips endlich einmal kommen wollen. Die Charaktere sammt ihrer geschichtlichen Maske werden immer nur mit den Personen geboren.

*) z. B. Neander, a. a. O. p. 50. 51.

es nicht nur mit dem vollen Bewußtseyn seines nur provisorischen Charakters aufträte, sondern auch wüßte, daß es in kurzer Zeit und durch diese bestimmte Person unnöthig gemacht werden würde. Es würde das oberflächlichste und hohlste Product von der Welt seyn. Mit der Tiefe, Selbstständigkeit und Gewalt eines Princips hängt es aber vielmehr zusammen, daß seine geschichtliche Voraussetzung sich mit dem Bewußtseyn ihrer eigenen Berechtigung und mit dem hingebenden Glauben an ihr besonderes Werk selbstständig ausgebildet hatte. Die Größe der folgenden Gestalt besteht eben nur darin, daß sie sich als das Ziel der bisherigen Geschichte erkannte, aber diese Erkenntniß nicht als eine Ueberlieferung überkam, sondern sich erst erkämpfen mußte, indem sie ihre Voraussetzungen des selbstständigen Scheines entkleidete und als Vorboten ihrer selbst mit sich in Beziehung brachte. Je größer und selbstständiger der Folgende, um so selbstständiger war auch der Vorläufer, denn gerade die Nähe der Vollendung gab ihm einen um so tieferen Gehalt, der ohne die intensivste Beschränkung nicht ausgebildet werden konnte. Endlich, wenn der Folgende einen vorbereiteten Boden finden sollte, so hätte er ihn wahrlich nicht gefunden, wenn sein Vorgänger nur auf ihn hingewiesen hätte: die Neugier des Volkes hätte höchstens auf einige Zeit erregt werden können, aber nicht einmal für die Dauer. Die gründliche Bearbeitung eines Volkes findet nur in dem Falle statt, wenn ein vorbereitendes Princip um seiner selbst willen aufgenommen wird und auf diesem Umwege, der es in die allgemeine Circulation der Lebenssäfte einführt, dem Folgenden einen durch und durch bearbeiteten Boden verschafft.

Wenn Johannes die Predigt von dem nahen Messias zum Mittelpuncte seiner Wirksamkeit gemacht hätte, würden dann wohl die Jünger Jesu noch gefragt haben, was sagen denn die Schriftgelehrten, daß Elias zuerst kommen müßte*)? Hätte Jesus erst noch sagen müssen, Elias sey schon gekommen? Der Größere weiß es erst, daß die geschichtlichen Gestalten, die mit dem Stempel eigener Geltung und der Selbstständigkeit versehen

*) d. h. hätte sie Marcus so fragen lassen?

auftraten, seinem Werke gedient haben. Und später erst kommt die Reflexion des religiösen Geistes, welche der Einheit der Geschichte nur dann gewiß zu seyn glaubt, wenn sie auch schon auf der früheren Stufe das Bewußtseyn der folgenden sieht.

So lange wir es nur mit dem religiösen Bewußtseyn zu thun haben, ist unsere einzige Aufgabe, die Dialektik zu erkennen, welche ihm die Unterschiede in der Geschichte verdeckt und an die Stelle derselben Einen Inhalt und Ein Bewußtseyn gesetzt hat. Kommt nun aber der Apologet, um uns an dieser Erkenntniß zu verhindern und den Bannfluch über uns auszusprechen, wenn wir die Wirklichkeit wiederherstellen, dann appelliren wir gegen seine Verdammung an den Ernst und die erhabene Gewalt der Geschichte, welche gerade darin ihre wahre Einheit offenbart, daß sie die Vorbereitungen so liberal sich zu selbstständigen Gestalten ausbreiten läßt und die hohen Geister schafft, die auch die härteste Rinde vom Werke ihrer Vorgänger zu zerbrechen und in dem Kerne den Keim ihres Werkes zu sehen wissen*).

Die Taufe der Buße, die Umwandlung der gesetzlichen Anschauung von der Reinigkeit, die noch mit der Anschauung der Naturreligion sich innerlich berührt, die Vereinfachung des gesetzlichen Gebots, das sich nur auf einzelne Verunreinigungen bezieht, zur Forderung einer Umkehr des Geistes, die ein für allemal entscheidend der Seele eine neue Richtung geben soll — das allein war das Werk des Täufers, ein Werk, das so groß ist, daß es ihn allerdings zum nächsten Vorboten des christlichen Princips machen mußte. Wenn er nun aber auf den Messias weder getauft, noch mit dem Selbstbewußtseyn eines Vorläufers hingewiesen, noch auch den Täuflingen die Mahnung „mitgegeben hat**), sie sollten an den Kommenden glauben:" stand denn nun sein Werk ganz außer aller Beziehung auf die messianische Erwartung? In der lebendigsten vielmehr, in der großartigsten, die es nur geben kann. Die bisherige irrthümliche und mechani-

---

*) Vergleiche die treffende Auseinandersetzung Weiße's (I, 263—266.).

**) welches Letztere Weiße (a. a. O. p. 261.) nach Act. 19, 4 noch annimmt.

sche Ansicht beruht auf der eben so falschen Voraussetzung, daß der Gedanke des Messias als ein fester Reflexionsbegriff schon zu den Zeiten der Propheten, also auch in den Jahrhunderten vor Christo im jüdischen Bewußtseyn gelebt — nein! das kann man nicht leben nennen! — verknöchert gelegen habe. Zu der Erwartung „des" Messias reflectirten sich die alttestamentlichen Anschauungen vielmehr erst in der Zeit, welche der christlichen Aera kurz vorherging. Die geschichtliche Bedeutung des Täufers ist daher in jener geistlosen Vorstellung, welche sein Werk nur darein setzt, daß er einer Erwartung, die schon Jahrhunderte, oder sogar Jahrtausende, mumienartig sich erhalten hatte, ihr Ziel mit den Fingern gewiesen habe, nicht nur nicht erschöpft, sondern völlig verkannt. Sein Auftreten fällt vielmehr in die Zeit, in welcher die zerfließenden und ungereinigten Anschauungen der Propheten zur Einheit zusammenfuhren und sich in die Erwartung dieser bestimmten, dem Geiste unwandelbar feststehenden Person, „des" Messias reflectirten. Dieselbe Kraft der geschichtlichen Bewegung, welche diese Bestimmtheit der Erwartung bildete, hat auch die Taufe der Buße an dem Puncte, wo sie die Vorbereitung für die Erfüllung seyn sollte, hervorgerufen. Beides ist das Erzeugniß Einer und derselben Kraft, nur ein Boden, der die Bestimmtheit eines Princips so eben erst geschaffen hatte und in den Nachwehen dieser wunderbaren Geburt noch zitterte, war für die Predigt von der Buße vorbereitet; aber Beides konnte in derselben Zeit, wo es entstand, noch nicht in reflectirten Zusammenhang gebracht werden. Er konnte sich gegenseitig stützen: die von einer neuen Lebenskraft ergriffene Menge konnte sich um so eifriger zu einem Bade drängen, in welchem der Geist den Schmutz des Alten ablegte und die Sammlung seiner selbst in seiner Innerlichkeit gewann, die Predigt von der Taufe der Buße konnte die bestimmte Erwartung, die sie im Volke bildete, befestigen. Unendlich weit aber ist es von dem Hervortreten zweier an sich verwandten und zusammengehörigen Erscheinungen in der Geschichte bis zu ihrer ausdrücklichen Vereinigung: dazu bedarf es wieder eines neuen, höhern Princips, welches jene Erscheinungen schon als gegeben vorfindet, sie also freier betrachten und in

Zusammenhang bringen kann. In der christlichen Gemeinde wurde die Taufe mit dem Namen des Gesalbten verknüpft.

---

§ 13.

Die Taufe Jesu.

1. Die Zeit.

„In jenen Tagen," sagt Marcus (C. 1, 9.), nämlich in jenen Tagen, wo der Täufer in der beschriebenen Weise wirkte, kam Jesus von Nazareth und ließ sich taufen. Der Zusammenhang hat aber die Zeit, in welcher Jesus nach dem Jordan kam, nicht so unbestimmt gelassen. Wir bemerkten, in der Rede, welche Marcus dem Täufer zuschreibt, verrathe sich die spätere Anschauung, für welche die Wirksamkeit des Johannes in die kürzeste Zeit zusammengezogen war. So sieht nun auch hier der Evangelist die Sache so an, — obwohl er den reflectirenden Ernst noch nicht in die Darstellung gebracht hat — daß Jesus in jedem Falle, wenn er zur Taufe kam, in dem Augenblicke ankam, wo die Zeit des Täufers schon gemessen war. Die Taufe des Messias, welche als der Gipfelpunct und als die letzte Bestimmung der Wirksamkeit des Täufers galt, brauchte nur kaum vorüber zu seyn, damit Johannes vom Schauplatze abtreten konnte.

Zu diesem Ende der Wirksamkeit des Täufers eilt Lukas so ungeduldig, daß er seinem Bericht von der Predigt des Johannes sogleich die Bemerkung anfügt, Herodes habe ihn gefangen gesetzt. Die Taufe Jesu, die nun nachträglich erwähnt wird (Luk. 3, 21. 22.), wird dadurch um so mehr an das Ende der öffentlichen Wirksamkeit des Johannes gerückt, denn die Anordnung des Berichts kann doch nur dann so gleichgültig erscheinen, wenn Beides, die Gefangensetzung des Täufers und die Taufe Jesu durch eine längere Zeit nicht getrennt waren. Diese Anordnung des Berichts brachte aber eine Unbequemlichkeit mit sich: der Evangelist mußte das Frühere wieder aufnehmen, um die Situation und Zeit, in welcher Jesus sich der Taufe unterzog, anzu-

geben; er thut es, bringt aber dadurch in seine Darstellung einen Zug, den Marcus nicht kennt und der durch die ursprüngliche Anlage des Berichts geradezu ausgeschlossen war. Die Erzählung des Urevangelisten hat nur Jesum im Auge: er kommt und läßt sich taufen und sieht, als er aus dem Wasser heraussteigt, die wunderbare Erscheinung des auf ihn herabkommenden Geistes. Hier ist Jesus nicht nur der Mittelpunct, oder vielmehr der einzige Punct, auf welchen sich die wunderbare Begebenheit bezieht, sondern er mit dem Täufer steht auch überhaupt allein auf dem Platze, als dieß Wunder geschieht. Lukas muß aber, um das Wunder doch auch zu erzählen, in die Vergangenheit zurückgehen, er muß sagen, wann es geschah — als Jesus getauft wurde und betete*) — wann aber wurde Jesus getauft? Nun „als das ganze Volk getauft wurde.“ So steht nun auf einmal das Volk als Chor auf der Bühne, es wird in das Geheimniß des Wunders hineingezogen, als der Himmel sich öffnete und der Geist auf Jesum herabkam — die Consequenz der ungeschickten Anordnung des Berichts.

Matthäus kehrt zum ursprünglichen Typus zurück, so weit er ihn wenigstens in seiner Ursprünglichkeit gelassen hatte. Er hatte in ihn bereits jene unbestimmte Bestimmtheit gebracht, die überhaupt seinem Pragmatismus eigen ist, wenn er die Predigt des Täufers — dieses Allgemeine — als die Aeußerung darstellt, die zufällig von einer einzelnen Gelegenheit hervorgerufen war. Damals (*τότε*), sagt er, als der Täufer auftrat, strömte zu ihm das Volk und mit diesem eine Menge von Pharisäern und Sadducäern. „Damals,“ fährt er fort (Matth. 3, 13.), kam Jesus zur Taufe — d. h. in jener Zeit, als sogleich nach dem Auftreten des Täufers das Volk zu ihm strömte. Wir würden aber dem Evangelisten Unrecht thun, wenn wir seine Worte nur bei ihrer Bestimmtheit festhalten und nicht auf jene geheime Gewalt reflectiren wollten, welche sie zugleich zu unbestimmten macht. Der

---

*) *Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου*, — ihm allein gehört auch die bei ihm stereotyp gewordene Notiz an, daß Jesus in diesem Augenblicke betete.

Evangelist führt jene Aeußerung, welche die ganze geschichtliche Stellung des Täufers schildert, allerdings auf einen einzelnen, zufälligen Anlaß zurück: aber das können wir ihm nicht schlechthin absprechen, daß er unwillkührlich fühlte, wie umfassend, weitreichend und allgemein jene Aeußerung sey; ihr Inhalt muß sich für ihn unwillkührlich ausdehnen und auch in Bezug auf die Zeit einen größeren Raum einnehmen. Fügt er daher an den Anlaß, der diese Aeußerung hervorrief, mit der Formel „damals" die Ankunft Jesu am Jordan, so ist für sein Gefühl unwillkührlich wenigstens so viel Zeit verflossen, daß er nicht meinen kann, Beides sey Schlag auf Schlag gefolgt. Andererseits aber soll die Formel doch wieder eine bestimmte seyn und der Verfasser konnte sie nicht einmal gebrauchen, wenn er nicht die Anschauung hatte, daß die Laufbahn des Täufers nur eine kurze war und die Ereignisse schnell auf einander folgten. Wenn wir also den Pragmatismus der Synoptiker so klar hervortreten sehen, wenn dieselbe Formel in demselben Augenblick so bestimmt und so unbestimmt ist — werden wir da noch das Geständniß scheuen, daß uns die Evangelisten über die Zeit, wann Jesus getauft ist, nicht unterrichten?

2. Die Weigerung des Täufers.

Unter den Synoptikern ist es der einzige Matthäus — der späteste —, welcher berichtet, der Täufer habe Jesum in dem Augenblicke, als dieser zur Taufe kam, als Messias gekannt. Johannes wollte sich nicht dazu verstehen, den Herrn zu taufen, er bedürfe es vielmehr, von ihm getauft zu werden (Matth. 3, 14.). Daß Marcus und Lukas Nichts von einer solchen Weigerung des Täufers wissen — also die eigentliche Schwierigkeit — kümmert den Apologeten nicht, da wenigstens Marcus — der vermeintliche Epitomator — ihm keine Scrupel machen kann und Lukas ihm sogar zur Hilfe zu kommen scheint, wenn er berichtet, die Familien Jesu und des Täufers hätten in verwandtschaftlichem Verkehr gestanden. Ist denn damit nicht, schließt der Apologet, auch die Nothwendigkeit gesetzt, daß beide Männer mit einander bekannt

waren oder Johannes wenigstens „das frühere Leben Jesu*)“ kannte und nun es befremdlich finden mußte, daß er, der Geringere den Messias taufen solle? Der vierte Evangelist dagegen, der setzt den Theologen in Verlegenheit, da nach seinem Bericht der Täufer ausdrücklich bezeugt, er habe Jesum vor der Taufe noch nicht gekannt.

Wo greifen wir wohl zuerst hin, um einen Knäuel, der so verwirrt ist, wie es schwerlich einen ähnlichen gibt, aufzuwickeln? Nach welchem von den Fäden, die bunt durcheinander verwickelt sind, sollen wir zuerst greifen? Versuchen wir es mit dem einen, so hindert uns sogleich der andere, der über ihn gewickelt ist. Und zerreißen dürfen wir doch auch keinen? Geduld und Vorsicht wird uns helfen.

Zuerst Lukas! Hin zum zweiten und vierten Evangelisten! Diese drei Fäden scheinen zunächst in gleicher Ordnung aufgewickelt zu seyn. Lukas, wenn er die Taufe Jesu erzählt, weiß Nichts davon, daß der Täufer den Herrn gekannt und sich geweigert habe, ihn zu taufen. Und derselbe Lukas wird dennoch für Matthäus zum Zeugen herbeigerufen? Ja seine Vorgeschichte! sagt der Apologet. Der Täufer hat ja schon im Mutterleibe den Messias gekannt, die Mütter von Beiden kannten und besuchten sich, sie sprachen mit einander über die außerordentliche Bestimmung ihrer Kinder — sollten diese nun vergessen haben, daß sie nach dem göttlichen Rathschluß zusammengehörten, sollten sie also nicht als Jünglinge Gemeinschaft gepflogen, sollte nicht wenigstens Johannes von dem „früheren Leben Jesu“ — Neander meint doch wohl die Kindheitsgeschichte — gehört haben? Wir wollen sehen! — nämlich, obwohl wir ein absolutes Recht dazu haben, noch nicht daran erinnern, daß diese Kindheitsgeschichte nur der idealen Anschauung angehört; wir wollen dem Apologeten auf seinem Felde, auf dem des Buchstabens, so weit es uns mit ihm noch gemeinsam d. h. noch nicht untersucht ist, begegnen.

Den unschuldigen, unbefangenen Marcus, der für den Apologeten so gut wie nicht da ist, aber zu seinem Schrecken —

---

*) Neander, p. 67.

zum Sturz des apologetischen Gebäudes — auftreten wird, können wir noch aus dem Spiele lassen. Aber den vierten Evangelisten wird doch der Theologe anerkennen. Wie können wir das meinen! Alles, Alles muß ja der theologischen Angst geopfert werden. „Ich kannte ihn nicht," dieses Wort des Täufers steht nun nicht mehr so fest, daß es nicht das Gegentheil bedeuten sollte.

Wir bitten noch einmal um Geduld, der Theologe wird uns weit vom Ziele reißen, wir müssen wieder einen langen Weg zurücklegen, um zur Wahrheit zu gelangen, aber der Weg, der solch' ein Ziel im Auge hat, wird doch nicht langweilig seyn? Langweilig nur für die Theologie, die mit Einem Machtspruch Nein zu Ja macht und nur darin überfleißig und breit ist, daß sie in tausend Büchern denselben Spruch wiederholt!

„Ich kannte ihn nicht" heißt nun: in Vergleich mit meinem spätern Bewußtseyn von Jesu „erschien mir alles frühere als ein Nichtwissen*)." Ueber den nachlässigen vierten Evangelisten, daß er mit keinem Worte angedeutet hat, der Täufer verstehe unter seinem früheren Nichtwissen nur ein relatives! Ueber das Ungeschick, den Täufer so sprechen zu lassen, als wolle er dieß Nichtwissen als ein absolutes verstanden wissen! Darauf also hat der vierte Evangelist gewartet, daß eine andere Schrift würde oder auch vielleicht nur möglicherweise könne abgefaßt werden, aus welcher seine Leser schließen könnten, wie jenes Nichtwissen des Täufers gemeint sey? Nein, sagt Neander, — es kommt wieder die Appellation auf den verschiedenen Standpunct der Darstellung — „es kam dem Evangelisten Johannes besonders darauf an, das Gewicht des göttlichen Zeugnisses geltend zu machen," durch welches der Täufer den Herrn als den Messias hatte kennen lernen. Der Täufer sagt bekanntlich im vierten Evangelium, das Zeichen bei der Taufe Jesu sey ihm gegeben und schon früher von Gott versprochen gewesen, damit er an dem Individuum, über welchem es bei der Taufe sich sehen ließe, den Messias erkenne. Hätte aber der Täufer wirklich „von jenen wunder-

*) Neander, p. 68.

baren Umständen bei der Geburt Jesu vernommen" und danach „erwartet," dieser möge der Messias seyn, so hätte er des Gesichts nicht bedurft. Im Mutterleibe war er schon gläubig und hatte er dem Messias seine Huldigung dargebracht und nun, nachdem ihm Gelegenheit gegeben war, den Messias Jahre lang selbst zu sehen und von dem Wunder seiner Geburt zu hören, sollte er seine Natur so verändert und eines neuen Zeichens bedurft haben? Strafe hätte er verdient, nicht ein neues Wunder.

Oder hätte er aus irgend einem Grunde die Messianität Jesu geahndet, so war das Gesicht eben so wenig nothwendig, da seine Ahndung durch den folgenden geschichtlichen Verlauf hinreichend bestätigt werden mußte.

Ja, antwortet Hoffmann*), als den Messias zwar hat der Täufer Jesum schon vor der Taufe gekannt, dagegen „über das eigentliche Wesen des Messias und über die tiefere Bedeutung des messianischen Namens „Sohn Gottes" war der Täufer vor jenem Ereigniß (bei der Taufe) so wenig unterrichtet als seine Zeitgenossen." Wir erstaunen — nicht nur darüber, daß ein Wunder die theoretische Einsicht auf einmal umgestalten und mit einem völlig neuen Inhalt bereichern soll, sondern noch mehr über die Gelehrsamkeit des Apologeten, die unsere Kenntniß von der Sache weit hinter sich läßt. Er muß Quellen benutzt haben, die wir bisher noch nicht haben auffinden können. Der vierte Evangelist wenigstens weiß Nichts davon, daß das „Ereigniß" bei der Taufe Jesu in dieser Art die theoretische Einsicht des Täufers erweitert habe.

Im Gegentheil! Nach dessen Berichte hat der Täufer die tiefste Theorie schon, ehe Jesus zu ihm kommt, in Besitz, der ihm als ein fester, sicherer längst eigen war; nur die bestimmte Person, wer der Messias sey, war ihm unbekannt und sie wurde ihm erst durch jenes von Gott verheißene Zeichen gewiesen. Nach der Taufe sagt er: ich sah und zeugte, daß „dieser" der Sohn Gottes sey d. h. jenes Zeichen machte mich erst damit be-

*) a. a. O. p. 287.

kannt, daß ich in diesem die Wirklichkeit der Idee, die mir bereits feststand, zu sehen habe.

Dabei wird es für immer bleiben müssen, daß nach dem vierten Evangelisten der Täufer vor dem Wunder der Taufe nicht einmal die Ahndung hat, daß Jesus der Messias sey, sondern es absolut nicht wußte.

Zurück zu Lukas! Auch dieser weiß Nichts davon, daß der Täufer, als Jesus zu ihm zur Taufe kam, in ihm den Messias auch nur ahndete, geschweige denn erkannt habe. Aber seine Vorgeschichte — müßte sie nicht nothwendig voraussetzen lassen, daß der Täufer den Mann anerkannt habe, dem er schon im Mutterleibe gehuldigt hatte? Wäre es nicht strafbar gewesen, wenn er dem Manne die Huldigung versagt hätte, die er schon als Embyro dargebracht hatte? Er mußte ihn kennen, mußte ihn schon als Jüngling gekannt, mußte ihm von Kindheit auf angehangen und gedient haben, oder wehe ihm, falls er nur „geahndet" hätte, dieser möge wohl der Messias seyn! Die ungeheuren Wunder der Kindheit wären sonst für ihn und seine Familie unnütz verschwendet worden. Früher wollte man seine Unwissenheit, von der wir im vierten Evangelium hören, damit entschuldigen, daß der weite Weg ins Gebirge die Bekanntschaft der beiden Knaben und Jünglinge verhindert habe. Obwohl doch, hat die Kritik geantwortet, für die Maria dieser Weg kein Hinderniß war, als sie ihre Verwandte Elisabeth besuchen wollte. Wir antworten: Lukas hat diesen Weg und Alles, wohin er führte, völlig vergessen, als er zu einer Schrift — zu der des Marcus kam, die ihn auf ganz andere Wege führte. Die Vorgeschichte, diese neue Schöpfung liegt vergessen hinter ihm, wenn er in der Schrift des Marcus den Bericht von der Taufe Jesu liest und ihn so, wie er ihn findet, nämlich so, daß keine frühere Bekanntschaft zwischen dem Täufer und Jesus vorausgesetzt wird, unverändert in sein Werk aufnimmt.

So weit wäre nun die Sache in Richtigkeit gebracht. Gegen den Einen Matthäus sagen drei Zeugen aus, der Täufer habe Jesum vor dem Taufwunder nicht als Messias gekannt. Ehe wir aber ihr Zeugniß untersuchen oder gar annehmen kön-

nen, müssen wir von den Dreien — wir bitten somit wieder um Geduld — einen absondern. Zu gleicher Zeit und in derselben Weise wie Marcus und Lukas kann nämlich der vierte Evangelist deshalb nicht zeugen, weil er von diesen Beiden in einem Umstande abweicht, in welchem sie mit Matthäus übereinstimmen.

Marcus (C. 1, 10.) sagt es so deutlich, wie nur Menschen sprechen können, daß Jesus, als er aus dem Wasser stieg, die wunderbare Erscheinung gesehen habe; Matthäus stimmt ihm ausdrücklich bei*) und wie Lukas zu der unbestimmten Darstel-

*) „Auch bei Matthäus (sagt Strauß I, 436.) liegt es am nächsten, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf ὁ Ἰησοῦς zu beziehen, der unmittelbar vorher Subject gewesen war; doch da es sofort heißt, er habe den göttlichen Geist gesehen ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν, nicht ἐφ' αὐτόν (bei Marcus erklärt sich das in seine Construction nicht passende ἐπ' αὐτόν aus seiner Abhängigkeit von Matthäus): so scheint der Sehende nicht derselbe gewesen zu seyn mit dem, auf welchen er den Geist herabkommen sah, und man ist veranlaßt, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf das entferntere Subject, den Täufer zu beziehen, welcher ebenfalls, da die Himmelsstimme von Jesu in der dritten Person redet, am natürlichsten als weiterer Zeuge der Erscheinung vorausgesetzt wird.“

Allein

1. wir wüßten nicht, weshalb das ἐπ' αὐτόν in die Construction des Marcus nicht passen sollte. Er sah den Geist „auf sich“ herabkommen kann der Geschichtschreiber so gut sagen wie „auf ihn.“ „Auf sich“ ἐφ' αὐτόν wird er sagen, wenn er als Berichterstatter zugleich die thätige Beziehung, die Wahrnehmung Jesu als solche wiedergibt, also in seine Darstellung die Reflexion aufnimmt, mit welcher Jesus selbst im Sehen die Richtung der Erscheinung auf seine Person wahrnahm. „Auf ihn“ sagt der Geschichtschreiber, wenn er sich von dem Gegenstande weiter entfernt, d. h. nicht vom Standpunct Jesu aus die Sache betrachtet, sondern selbst die Beziehung der Erscheinung auf Jesus ausdrückt. „Auf sich“ gibt die innere Reflexion zwischen Jesus und der Erscheinung wieder; „auf ihn“ ist die Reflexion des Schriftstellers, welcher Beides zusammenbringt.

2. Matthäus hat die Formel ἐπ' αὐτόν von Marcus und wollten wir auch einen Augenblick dieß Abhängigkeitsverhältniß vergessen, so bleibt es doch dabei, daß auch nach seiner Darstellung Jesus der Sehende ist.

3. Daß die Himmelsstimme im Berichte des Matthäus in der dritten Person redet (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου), kommt daher. Bei Marcus

lung kam, daß er die wunderbare Erscheinnng überhaupt nur in dem Augenblicke geschehen läßt, da Jesus getauft ward, haben

---

liest Matthäus zwar die unmittelbare Anrede: οὐ εἶ ὁ υἱός μου, aber die Stichworte ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα sind ihm bekannt, er erinnert sich, aus welcher Weissagung des A. T. sie herrühren oder wo im A. T. auf den Messias mit diesen Worten schon hingezeigt sey. Kurz er sieht, daß sie Jes. 42, 1 schon ausgesprochen sind. Marcus verwebt die alttestamentlichen Citate in die plastische Darstellung der Geschichte, Matthäus aber läßt sie als Citate auch da, wo sie bei Marcus in den innern Organismus der Darstellung verarbeitet sind, hervortreten, so macht er es auch hier. Er liest, daß Jes. 42, 1 von dem Messias in der dritten Person die Rede sey und nur um diese Form der Rede wiederherzustellen und damit sich und Andern deutlich zu machen, daß jetzt die Stimme sich hören lasse, die schon im A. T. auf den Messias hingewiesen habe, verwandelt er die unmittelbare Anrede in einen Ruf, der auf den Messias hinzeigt. Im Uebrigen aber muß er die Worte beibehalten, also nicht die volle Uebersetzung geben wie C. 11, 18, weil er hier an den Typus der Schrift des Marcus gebunden ist. Weiter Nichts als diese prosaische Reflexion auf den Text des A. T. hat Matthäus zu seiner Aenderung bewogen und er hat nicht im Geringsten daran gedacht, daß die Stimme, weil sie nun von Jesus in der dritten Person spricht, von einem Andern, etwa vom Täufer vernommen sey oder gehört werden sollte. Daß die himmlische Stimme d. h. Marcus auch aus Ps. 2, 7 Worte genommen habe, merkt übrigens Matthäus nicht, da sich seine Aufmerksamkeit auf die Worte ἀγαπητός und εὐδόκησα, weil sie ihm die charakteristischen schienen, zuerst richtete und bei ihnen stehen blieb, als es einmal gelungen war, den locus classicus des A. T. zu finden.

4. Wenn nun Hoffmann (p. 305.) sagt, es könne nicht gelingen, die himmlische Stimme „aus Jes. 42, 1 entstehen zu lassen, so ähnlich auch dort die Worte lauten," so kann er nun sehen, nicht zwar daß Matthäus der himmlischen Stimme diese Worte geliehen hat — denn dieß Verdienst gehört dem Marcus an — aber wohl, daß Matthäus selbst es recht wohl gewußt hat, wo diese Worte ursprünglich zu Hause sind. „Eben darum, meint ferner Hoffmann, weil Matthäus an einer andern Stelle 12, 18 den jesaianischen Ausspruch als in Jesu erfüllt ansehe, kann jene Entstehung nicht angenommen werden." Also weil Matthäus diesen Spruch das einemal (C. 12, 19. 20.) als Weissagung auf die Bescheidenheit Jesu betrachtet, soll er ihn ein andermal nach einer andern Seite hin nicht auf den Messias beziehen können? Diese Argumentation wäre an sich schon nichtig genug, wenn auch nicht von ei-

wir bereits gesehen. Am Schluß des Berichts läßt er es doch noch erkennen, daß auch nach seiner Ansicht die Erscheinung sich auf Jesum bezieht, da er wie Marcus die himmlische Stimme in der Form der unmittelbaren Anrede: „du bist mein geliebter Sohn," sprechen läßt.

Der vierte Evangelist dagegen hebt es sehr bestimmt hervor, daß die wunderbare Erscheinung bei der Taufe Jesu schon vorher und nur für den Täufer bestimmt gewesen sey. In der Kritik seines Berichts haben wir nachgewiesen, wie seine Anschauung von der Johannestaufe dadurch eine wesentlich andere als die der Synoptiker geworden ist, es hatte sich uns aber auch zu gleicher Zeit verrathen, wie er zu dieser Umstellung der Sache kommen mußte. Wir dürfen es nun vollends sagen, weshalb er dem Täufer dieß Verhältniß zu dem Taufwunder gegeben hat. Nur in seinem Evangelium beruft sich Jesus auf das Zeugniß des Täufers und hört er nicht auf, sich desselben gegen seine Widersacher zu bedienen. Marcus weiß von einer solchen Berufung Jesu auf das Zeugniß seines Vorläufers noch gar Nichts; eben so viel wissen Lukas und Matthäus davon, und wenn sie öfter als ihr Vorgänger den Herrn auf den Täufer zurücksehen lassen, so ist ihre Anschauung immer nur noch die, daß Jesus die Erscheinung und das Werk seines Vorläufers überhaupt als die Weissagung und Voraussetzung seines Werkes bezeichnet habe. Diese in der Gemeinde zur Herrschaft gelangte Anschauung hat erst die apologetische Richtung des vierten Evangelisten bis zu jener peinlichen Bestimmtheit fortgetrieben, wo sie zur Ansicht geworden ist, Jesus habe sich auf ein specielles, ihn persönlich betreffendes Zeug-

---

nem Evangelium gesprochen würde, wo uns so viele Doppelgänger begegnen. Dießmal erklärt sich uns aber die Doppelheit eben so, wie wir es später gewöhnlich finden werden: nämlich aus der Abhängigkeit des Matthäus von der Schrift eines Andern. Marcus hat ihm die Worte der himmlischen Stimme gegeben und nachdem er einmal die Weissagung, die ihnen zu Grunde liegt, in dem Sinne angebracht hatte, den sein Vorgänger vorschrieb, konnte er sie sehr leicht als den Fingerzeig auf eine andre Seite des messianischen Werkes, die er später auch darin abgebildet fand, auf eigne Hand anbringen. Er that es C. 12, 17.

niß berufen und sich wirklich berufen können. Darum muß nun der Täufer der vollendete Theoretiker und Christologe werden, darum mußte endlich sein Zeugniß, damit es nicht bloß als subjective Theorie erscheine, göttlich beglaubigt seyn und diese höchste Bestätigung erhält es, wenn Gott selbst dem Täufer die Person zeigt, von der er zeugen müsse. So ist es gekommen, daß die wunderbare Erscheinung für den Täufer bestimmt wird.

Die Synoptiker stehen nun allein, um ohne fremde Einmischung ihren Zwiespalt untereinander zu schlichten. Jetzt erst können wir die Unbefangenheit des Marcus und Lukas — dessen Vorgeschichte wir hier so gut wie er selbst vergessen dürfen — angemessen würdigen. Sie lassen den Täufer nicht so interessirt versichern, er habe vor der Taufe Jesum nicht als den Messias gekannt, denn sie wissen auch nachher Nichts davon, daß er so bestimmt von Jesus gezeugt habe. Ihre Anschauung ist nur auf Jesum gerichtet: der Herr kommt zur Taufe, empfängt sie und erblickt nach der ausdrücklichen Bemerkung des Marcus die wunderbare Erscheinung, daß der Geist auf ihn herabkommt; ihr Bericht hat also dasselbe Interesse, denselben Inhalt, wie der des Matthäus und dieser weicht nur darin von ihnen ab, daß er dem Täufer die Kenntniß von der Messianität Jesu zuschreibt und ihn derselben gemäß handeln läßt.

Wie ist denn nun der Täufer zu dieser Einsicht gekommen? Oder sollen wir auch das erst wieder ins Reine bringen, daß er diese Einsicht hatte? Fast wäre es nothwendig, wenn wir sehen, wie de Wette sich noch apologetisch windet und sagt, in den Worten des Täufers „liege keinesweges, daß er Jesum geradezu als den Messias anerkenne*).“ Bestimmter aber konnte er Jesum nicht als den Messias begrüßen, als wenn er sagt, er habe es vielmehr nöthig, von ihm getauft zu werden; denn wer allein hat eine kräftigere Taufe, wer anders als derjenige, der mit der Geistestaufe kommt? Jesus geht auch völlig auf diese Anerkennung ein: jetzt laß einmal, sagt er, d. h. nachher kannst du Alles thun, was du mir als dem Messias schuldig zu seyn glaubst.

*) 1, 1, 33.

Der Täufer erkannte also Jesum als Messias, als er zu ihm zur Taufe kam, wie er aber zu dieser Einsicht gelangte, ist unmöglich zu sagen. Neander ruft uns zwar zu*): „Vergegenwärtigen wir uns die Erscheinung Christi, der mit dem Ausdrucke heiliger Andacht und himmlischer Ruhe betend vor Johannes stand“ — doch es ist unnöthig das Andere noch abzuschreiben, daß sich nämlich in der Seele des Täufers alle Erinnerungen an das frühere Leben Jesu aufschlossen. Neander will uns ja nicht sagen, wie der Täufer Jesum als Messias erkannte, diese Bekanntschaft beider Männer setzt er schon voraus, er will es uns vielmehr nur erklären, warum der Täufer sich weigerte, Jesum zu taufen. Wir wissen aber Nichts davon, und können Nichts davon wissen, daß beide Männer schon vorher einander bekannt waren, und der Täufer sogar erwartete, Jesus würde als Messias auftreten. Wir wollen wissen, wie der Täufer einen bis dahin ihm unbekannten Mann als den Messias begrüßen konnte. Vielleicht könnten wir dennoch Einen Theil des Räsonnements von Neander gebrauchen: war es vielleicht der „Ausdruck heiliger Andacht und himmlischer Ruhe, mit welcher Jesus betend vor ihm stand“, was so ergreifend auf den Täufer wirkte, daß er in diesem Manne den Messias erkannte? Wie wäre das möglich, da der Täufer Jesum in demselben Augenblicke, da er auf ihn zukommt, als den Messias begrüßt, also schon vorher, ehe Jesus zum Stehen und zur andächtigen Vorbereitung für den Taufact kommen kann.

Ha! willkommen, Apologet einer bessern Zeit, die den heiligen Text doch noch nicht so sehr verzwickte und dem Buchstaben noch zuweilen die Ehre gab! Deine Worte sind Balsam für die Wunden, welche die moderne Gläubigkeit uns in dem Texte beigebracht hat. Ha! wie wir frei wieder aufathmen und froh sind, aus diesen Windungen und Krümmungen des neueren apologetischen Hohlweges, wo wir uns überall drücken und ducken und wund stoßen mußten, heraus zu seyn. Johannes wußte noch

*) a. a. O. p. 66.

nicht, sagt Bengel*), daß Dieser Christus sey. Indessen in dem ersten Augenblick, da er Jesum sieht, wird er von der Sympathie, die ihn schon im Mutterleibe anzog, ergriffen und schließt er aus seinem huldvollen Aussehen, dieser müsse der Messias seyn. Brav, das ist doch wenigstens die richtige Distanz, in welcher beide Männer standen, als Johannes erkennt, wer der ankommende Täufling sey; wie aber der Täufer zu dieser Erkenntniß kommt, bleibt uns noch immer ein Geheimniß, da wir nicht begreifen können, wie er auf den ersten Anblick sehen konnte, diese ihm bis dahin unbekannte Person, mochte ihre Erscheinung noch so huldvoll seyn, sey der Erwartete.

Das Geheimniß wird sich uns vielleicht lösen, wenn wir hören, wie Jesus das Bedenken des Johannes und seine Weigerung, ihn, den Messias zu taufen, beseitigt.

3. Die abstracte Nothwendigkeit der Taufe Jesu.

Laß jetzt, antwortet Jesus, denn so gebührt es uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen; nämlich mir, sie zu erfüllen, und dir, mich nicht zu hindern.

Die frühere dogmatische Ansicht wurde schon dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß Jesus sich überhaupt einer Taufe unterzog, die mit der Anerkennung der Sündhaftigkeit, mit einem Sündenbekenntniß verbunden war und den Glauben an den Zukünftigen von den Täuflingen verlangte. Jesus hat zwar auf alle Bedenken im voraus geantwortet, wenn er sagt, weshalb er sich der Taufe unterziehen müsse; dem Apologeten kann aber die Antwort dennoch nicht genügen, da sie die Frage einfach nur wiederholt und in einer allgemeinen Kategorie die Schwierigkeit verbirgt, aber nicht löst. Die Frage bleibt immer noch dieselbe: warum mußte Jesus alle Gerechtigkeit so weit erfüllen, daß er sich einer

*) Nondum scierat Johannes, hunc esse Christum. Interea, ut primum Jesum videt, ex sympathia illa, qua in utero commotus fuerat et ex aspectu gratiosissimo judicat, hunc baptismi candidatum esse Christum.

Taufe unterzog, die für ihn gar nicht bestimmt seyn konnte, da er weder Sünden zu bekennen hatte, noch sich zum Glauben an den Zukünftigen bekennen durfte, wenn er nicht den Schein hervorrufen wollte, als sey er nicht sicher, ob er es selber sey.

Also herbei ihr apologetischen Heerschaaren! Bengel hat Alles, was ihr an Gründen aufbringen könnt, erschöpft, auf seinen allgemeinen Ausdruck gebracht und mit rühmenswerther Naivetät die Consequenz gezogen. Die Nothwendigkeit und das Geziemende, sagt er, hat in den göttlichen Rathschlüssen und Werken einen außerordentlichen weiten Umfang*); d. h. es ist nichts Bestimmtes unter dieser Nothwendigkeit zu denken, sie reicht so weit, daß sie nicht umfaßt und auf vernünftige Gesetze zurückgeführt werden kann — kurz sie ist in ihr selbst die reine Willkühr. Als solche kann sie alle Gesetze umstoßen und das Oberste ins Unterste verkehren. — Bengel sagt es selbst: „nach der bestimmten Vorstellung von der Gerechtigkeit müßte es nothwendig scheinen, daß Johannes von Jesus getauft würde, gemäß dem allgemeinen Umfang der Gerechtigkeit ist die Sache umgekehrt"**). Wenn es aber gar keinen bestimmten Grund gab, weshalb sich Jesus taufen lassen mußte, wenn es zwischen seiner Persönlichkeit und der Johannestaufe gar keine innere, vernünftige Beziehung gab, so war seine Taufe eine leere Förmlichkeit, die für ihn selbst weder Sinn noch Grund hatte. Auch diese Consequenz hat Bengel gezogen***).

Auf die Formel: „nicht um seinetwillen" hat sich Jesus taufen lassen, kommen alle apologetischen Ausführungen dieses Punctes zurück. Selbst Strauß hat sich in das Gewebe der Apologetik hineinziehen lassen, wenn er die Nachricht bei Justinus willkommen heißt, „welcher zufolge es jüdische Erwartung war, daß der Messias durch den ihm vorangehenden Elias ge-

*) Decentia in divinis consiliis et operibus admiranda latissime patet.

**) Pro particulari justitiae intuitu Johannes videretur baptizandus a Jesu: pro universo justitiae ambitu conversa res est.

***) Non sibi baptizatus est Christus.

salbt und dadurch unter seinem Volke werde eingeführt werden" und nun behauptet, „als diese Salbung konnte Jesus die Taufe des Johannes betrachten und sich eben als Messias derselben unterwerfen"*). In diesem Falle, wenn es wirklich die Art Jesu gewesen wäre, jüdische Erwartungen so streng zu nehmen und sich von ihnen binden zu lassen, hätte er es wenigstens aussprechen müssen, daß er sich in einem ganz andern Sinne taufen lasse als die Gläubigen, welche in dieser Taufe die Hinweisung auf den Kommenden und ein Werk der Buße sahen. Er hätte es schlechterdings sagen müssen, daß die Taufe in der unendlichen Bedeutung, die sie für die Andern hatte, ihn Nichts angehe. Was es aber mit jener jüdischen Erwartung, von der Justinus spricht, für eine unglückliche Bewandtniß habe, daß sie zur Zeit Jesu keinem Juden bekannt gewesen sey, haben wir in der Kritik des vierten Evangelium auseinander gesetzt**). Und dann haben wir den Widerspruch, der darin liegen würde, wenn Jesus mit dem vollen Bewußtseyn seiner messianischen Bestimmung sich einer Taufe unterzogen hätte, die auf den Kommenden erst hinwies, in der Art gelöst, daß wir zeigten, die Johannestaufe sey mit der messianischen Erwartung keinesweges in diese enge Beziehung gesetzt gewesen.

Es bliebe somit nur der Anstoß, daß Jesus, der sündlose, zu einer Taufe ging, welche zur Buße rief, also für Sünder bestimmt war. Wird der Apologet vielleicht diesen Anstoß beseitigen? O er kann Alles!

„Zur Umkehr, sagt Hoffmann***), rief die Johannestaufe Alle, die das Gesetz verlassen, zur bloßen (!) feierlichen Erklärung, daß er das Gesetz halten wolle, den Einzigen, der nichts Böses gethan hatte." Aber auch diese Erklärung des Wollens wäre nur eine leere Förmlichkeit, wenn sie nicht die ernsthafteste Möglichkeit des Bösen, eine Möglichkeit, welche in diesem ernsten Sinne der Apologet läugnet, zur Voraussetzung hatte. Und wem erklärte denn

*) L. J. I, 434. 435.

**) p. 13. 17.

***) L. J. p. 301.

Jesus diesen seinen Willen, das Gesetz zu halten? Gott? Der ins Herz sieht? Sich selbst? Kannte er nicht seine Sündlosigkeit? Den Menschen? Nimmermehr! Von demjenigen, den Niemand einer Sünde zeihen kann, durfte auch kein Mensch fordern, daß er seinen bloßen Willen, das Gesetz zu halten, zumal bei einer Gelegenheit erklären solle, die so unpassend wie nur möglich gewählt wäre. Denn entweder würde dann auf Jesum der Schein fallen, er bedürfe auch der Buße, oder eine bedeutungsvolle Handlung hätte um einer so vermessenen und unzeitigen Forderung willen zur leeren Formalität herabgewürdigt werden müssen.

„Zum Begriff des göttlichen Rechts (δικαιοσύνη), fährt Hoffmann fort, gehört auch die Erfüllung dessen, was Gott forderte." Als wäre das nicht eben die Schwierigkeit, wie von Jesus eine Handlung gefordert werden konnte, die ihm nicht ziemte.

Macht der Apologet — Hoffmann thut es nicht — wirklich den Versuch, in den Begriff der Decenz diese Forderung aufzunehmen, so kommt er zu jener gedankenlosen Erweiterung des göttlichen Rechts, bei der sich Nichts mehr denken läßt und die wir bei Bengel hinreichend kennen lernten.

Weiter! Als „das Messiasgefühl sich zum klaren Bewußtseyn heraufgebildet hatte, mußte die Forderung sein heiliges Gemüth ansprechen, Nichts anders als nach dem Willen seines Vaters zu thun, nicht früher aus der Stille hervorzutreten, als wenn er gerufen werde. Diesen Ruf erhielt er bei der Taufe. In sofern ist sie Einweihung Jesu zu seinem Amte." Nun wohl! dann hätte Jesus diese Forderung bald genug vergessen. Wenn er zu der Taufe ging, von der er noch nicht wissen konnte, daß sie die Einweihung zu seinem Amte werden würde, so war er vor dem göttlichen Ruf hervorgetreten. Er hätte sehr voreilig gehandelt, denn nach dem übereinstimmenden Bericht der Synoptiker erscheint das Wunder, welches aus der Taufe die Einweihung zu seinem Amte macht und ihn den göttlichen Ruf vernehmen läßt, „auf eine für Jesum unvorhergesehene Weise"*).

*) Weiße, ev. Gesch. I, 275.

„Es bedurfte, setzt der Apologet seinen apriorischen Bau weiter fort*), einer Beglaubigung seines innern Messiasbewußtseyns durch eine Thatsache.“ Die Taufe ist also immer noch nicht der Zweck, um dessentwillen Jesus zu Johannes kam, sondern sie ist nur mechanische Gelegenheit für das Wunder, welches Jesum seiner Sache erst gewiß machen sollte, und er selbst wurde mechanisch ohne innern Zweck und Trieb, ohne eine innere Beziehung zu ihr hingezogen.

Der Apologet construirt immer kühner fort: „Die Anschauung (des Taufwunders) durfte Jesu nicht allein werden, sie mußte einen Zeugen haben, dessen Zeugniß zur Stärkung für Jesum selbst diente.“ Also Jesus gehörte zu jenen schwachen Charakteren, die nicht eher ihrer selbst und ihrer wahren Bestimmung sicher sind, als wenn sie ein Anderer in ihrer Ueberzeugung bestärkt, andererseits der Täufer wurde als ein Mittel in die Sache hineingezogen, welches jenen „Vertrauten“ gleicht, die in manchen Schauspielen nur dazu da sind, um dem Helden in schwachen Stunden beizuspringen.

Hören wir nun noch den Apologeten sagen**): „der von Geburt an in Jesu vorhandene und wirkende Geist konnte für sich noch keine Bürgschaft für die Vollendung des Erlösungswerkes geben,“ so ist die Blasphemie vollendet und wir wissen so wenig als vorher, wie Jesus ohne das Gefühl der Sündhaftigkeit zur Taufe gehen konnte, da er es vorher nicht wußte, daß sie für ihn in ganz anderer Weise wie für die Uebrigen wichtig und bedeutend werden sollte.

In ihrer letzten Reinheit wird die apologetische Kategorie, unter welche die Taufe Jesu gegen alle gefährlichen Folgerungen in Sicherheit gebracht werden soll, die der „Weihung“***). Wie wäre es aber dem Apologeten im Gedränge der Widersprüche in den evangelischen Berichten möglich, auch nur Einmal eine Kategorie rein durchzuführen! Wir müssen erst seine Darstellung

*) Hoffmann, a. a. O. p. 302.
**) Ebend. p. 303.
***) Neander, a. a. O. p. 63.

von ihrer Verwirrtheit befreien und auf den einfachen Ausdruck zurückbringen. „Das Gewisse bei aller Verschiedenheit der Berichte ist das zum Grunde liegende Thatsächliche, daß Johannes durch eine bei der Taufe ihm gewordene Offenbarung bewogen wurde, Jesus als Messias einzuweihen"*). Es sey — geschieht es doch in dieser Frage zum letztenmal — wir wollen uns noch einmal zum vierten Evangelisten zurückschleudern lassen: wenn aber nach dessen Bericht die Taufe selbst erst die Gelegenheit und der Anlaß für jenes Zeichen war, welches den Täufer Jesum als den Messias kennen lehrte, wie kann dasselbe Zeichen ihn schon oder — bei solchem Widerspruche sind alle Worte gleich — erst bewegen, Jesum zu taufen und als Messias einzuweihen? Die Taufe selbst ist die Einweihung und wie kann diese durch ein Wunder bedingt seyn, das erst während ihres Verlaufes oder — wie es die Synoptiker bestimmen, die allein darüber etwas Genaueres angeben — nach der Taufe geschah?

Geben wir nun der Kategorie der Weihung ihre reine Einfachheit, so ist die Schwierigkeit, welche die Apologetik umgehen will, so wenig umgangen, daß sie noch in ihrer ganzen Fürchterlichkeit dasteht. Denn was geweiht wird, ist vorher noch mit dem Profanen in Verwicklung gewesen und wird nur aus dem Zusammenhang desselben herausgehoben, war also vorher noch mit Unreinem behaftet.

Und wußte denn Jesus als er zum Täufer kam, daß die Taufe seine „Weihung" für das messianische Werk werden würde? Er weiß es nach dem evangelischen Berichte noch nicht: wenn er also nicht mit demselben Bedürfnisse wie alle Andere zur Taufe ging, so wissen wir es auch nicht, welche Nothwendigkeit ihn dazu trieb.

Die Apologeten wenigstens haben es uns nicht gesagt. Aber sehen wir doch nur alle ihre Räsonnements, ihr „es mußte, es bedurfte, es ziemte sich u. s. w." noch einmal an: hätten sie uns wirklich nicht das Räthsel gelöst? Ist ihre Verlegenheit nicht Lehre genug? Was verlangen wir mehr? Denselben Anstoß,

*) Neander, a. a. O. p. 69.

welchen der neuere Apologet darin findet, daß Jesus in gleicher Weise wie alle Andere zur Taufe gegangen seyn soll, empfand auch sehr bald die Gemeinde, als ihre Anschauung von dem Herrn eine Form angenommen hatte, mit welcher die Nachricht, daß sich Jesus der Taufe unterzogen habe, in Collision kommen mußte, und mit denselben Kategorieen: „es ziemte sich, es bedurfte,“ die wir noch heute in den apologetischen Schriften lesen, versuchte man schon damals den Anstoß zu beseitigen. Dem spätesten der Synoptiker war es vorbehalten, jenem Befremden zum Worte zu verhelfen, und der einzigen Person, die in der plastischen Darstellung dazu gegeben war, legt er es in den Mund. Johannes muß sich nun befremdet fühlen, daß Jesus zu ihm zur Taufe komme, und damit er darin einen Anstoß finden konnte, mußte er nun auf einmal Jesum als den Messias kennen. Dennoch — Matthäus liest es ja in der Schrift des Marcus — dennoch muß es zur Taufe kommen, Jesus muß also nothwendig jenen Anstoß beseitigen und er gibt nun die göttliche Verordnung als den Grund an, weshalb er dießmal seiner messianischen Herrlichkeit sich begeben müsse, d. h. einen Grund, der völlig unbestimmt ist und den Schein hervorbringt, als habe sich Jesus der Taufe nur formell unterzogen, weil es sich zieme, daß er alle Gerechtigkeit erfülle. Freilich müssen wir hinzusetzen, Matthäus hat diesem Grunde noch den besten Klang gegeben, weil er ihn in einer Unbestimmtheit hält, welche am ehesten noch bestimmt klingt: dem Pragmatismus der spätern Apologeten hat er es überlassen, jene bestimmteren Reflexionen aufzustellen, die wir in ihrem abentheuerlichen und zum Theil fürchterlichen Charakter haben kennen lernen.

4. Der innere Zweck der Taufe Jesu.

Nun uns der Reflexions-Standpunct des vierten Evangelisten und des Matthäus nicht mehr hindern kann, dürfen wir es wagen, die Taufe in jene innere Beziehung zur Person Jesu zurückzuversetzen, in welche sie der Urevangelist gesetzt hat, wenn er den Herrn gleichwie alle Andere zum Täufer gehen läßt. „Es gibt keinen geschichtlichen Grund, der uns bestimmen könnte, in

Jesus ein anderes Motiv zum Verlangen nach der Taufe als in allen andern Täuflingen vorauszusetzen.“ Die Sündlosigkeit Jesu kann uns auch kein Bedenken erregen, da sie keineswegs so abstract zu denken ist, daß ihm alles persönliche Gefühl und Bewußtseyn der Sünde fremd gewesen sey. Daran ist zwar unbedingt festzuhalten, daß der Herr die Möglichkeit der Sünde in ihm nie zur wirklichen Sünde fortgehen ließ, aber, um wirklich Erlöser zu seyn, ja wenn er auch nur des Mitleids mit dem Elend des menschlichen Geistes fähig seyn sollte, mußte er die Last der Sündhaftigkeit als seine persönliche Beschwerde erfahren haben. Ueberhaupt, je größer ein Geist ist, um so tiefer erfährt er in sich den allgemeinen Gegensatz, der die Menschheit bewegt: wer nun am höchsten steht und die höchste Kraft der Reinheit in sich trägt, muß auch im tiefsten Innern jenen Gegensatz erfahren und eben dieses Gefühl des Gegensatzes und der Sündhaftigkeit war es, was Jesum zur Taufe des Johannes trieb.

In dieser Entwicklung war auch diejenige des messianischen Selbstbewußtseyns Jesu mitgesetzt und bis zu jenem kritischen Puncte fortgeführt, wo immer die allmählige Entwicklung mit Einem Schlage ihr Resultat erreicht. Geht Christus mit dem Gefühl der Sündhaftigkeit zur Taufe des Johannes, so ist das ein Zeichen, daß sein messianisches Selbstbewußtseyn noch in der allmähligen Entwicklung begriffen war, zugleich aber der Beweis, daß sein Selbstbewußtseyn in größerer Bewegung war, sich in heftigen Kämpfen bewegte und dem Resultat, der letzten Vollendung entgegendrängte — der Schlag, der die Reife brachte, war die Taufe. Wenn dasselbe Motiv Jesum, wie alle Andere zu ihr führte, so wurde doch „die Ceremonie im Augenblicke ihres wirklichen Geschehens und nach diesem Augenblicke für ihn etwas Anderes als für jene Uebrigen.“ Religiösen Ceremonieen können sich Geister der verschiedensten Art unterziehen und Alle dabei von derselben Idee der Handlung getroffen werden; aber die Art und Weise, die Intensität, mit der sie von der Idee berührt werden, wird in ihnen eine verschiedene seyn. Der höher stehende Geist wird gewaltiger ergriffen und je höher er steht, um so tiefer wird sich ihm die Idee aufschließen. So war es nun wirklich im Mo-

ment der Taufe, daß in dem Selbstbewußtseyn Jesu der innere Gegensatz, der der tiefste von der Welt ist, dieser Gegensatz, der nach tausendjährigen Kämpfen zuerst in der Taufe des Johannes in Einen symbolischen Act zusammengefaßt war, sich entschied und in das Bewußtseyn des absoluten Sieges auflöste. Diese Gewißheit des Sieges vollendete das Bewußtseyn Jesu von seiner messianischen Bestimmung.

Die wunderbare Erscheinung des herabkommenden Geistes — das ist nun gewiß — bezog sich nur auf Jesum, konnte sich nur auf ihn beziehen, da sie nur die Objectivirung dessen, was in seiner Seele vorging, für die innere geistige Anschauung ist*).

Recht schön! wenn sich nicht neue Zweifel erhöben und auch diese Auffassung des Widerspruchs mit der Vernunft und mit dem biblischen Bericht geziehen werden müßte.

5. Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit des biblischen Berichts.

Eine andere Auffassung außer derjenigen, welche das Motiv, das Jesum zur Taufe trieb, in seinem persönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit sieht, kann vor dem Richterstuhl der Vernunft und Sittlichkeit nicht bestehen. Jede andere, welche die Taufe für Jesum zu einer bloßen Formalität macht, müßte zur Anklage führen, daß Jesus mit einem so ernsten Act, wie die Johannestaufe war, eine unsittliches Spiel getrieben habe. Diesen übeln Folgen der Apologetik hat die zuletzt angeführte Auffassung vorgebeugt, und doch ist sie noch apologetisch in dem Sinne, daß sie um eines besondern Interesse's willen in ihrer Durchführung plötzlich Halt macht und bis in den Mittelpunct sowohl der Sache selbst als des Berichts nicht fortzuschreiten wagt.

Sie will „unter keiner Bedingung einen Begriff der Sündlosigkeit Jesu gelten lassen, durch welchen ein innerer Seelenkampf solcher Art ausgeschlossen würde, in welchem auch das Böse als lebendige geistige Potenz gegenwärtig ist“**), allein

*) im Wesentlichen die Ansicht Weiße's, ev. Gesch. I, 278.

**) Weiße, I, 280.

wenn sie behauptet, diese Potenz brauchte nicht einmal „zur bloß innerlichen Actualität des nicht in äußerliche That und Handlung eingehenden Willens zu werden“ — was ist dann Jesus anders als immer noch das Gespenst der Apologetik! Eine Möglichkeit, die nicht einmal innerlich die unwiderstehliche Dialektik, die sie zur Wirklichkeit führt, ja als die an sich seyende Wirklichkeit beweist, erfahren kann, ist nicht werth, Möglichkeit genannt zu werden. Ein Kampf, „in welchem der Sieg von vornherein entschieden ist,“ ist für den, der im Anfange schon so sehr Sieger ist, daß der Gegensatz „in seiner Seele keine Stätte finden kann,“ kein Kampf mehr, sondern ein Spiel, das ihn nicht innerlich berührt.

Diese Auffassung muß deshalb immer noch wie die Apologetik einen Anstoß darin finden, daß Jesus zur Taufe ging — denn konnte er es wohl thun, wenn das Gefühl der Sündhaftigkeit in ihm nicht das ernsthafteste und realste war? — und diesen Anstoß dadurch beseitigen, daß sie der Johannestaufe eine möglichst weite Unbestimmtheit gibt. „Das Moment des Sündenbewußtseyns und des Bedürfnisses einer Befreiung von dem Bewußtseyn der Sünde braucht nicht, sagt Weiße, als ein dogmatisch festgestelltes Formular der Johannestaufe gedacht zu werden.“ Was brauchen wir zu wissen, ob oder was für ein Formular Johannes bei seiner Taufe benutzte oder von den Täuflingen hersagen ließ, wenn es so gewiß ist, daß seine Taufe als ein Act der Buße galt! Völlig stumm wird die Handlung nicht gewesen seyn, wenn sie aber auch, wie sehr wahrscheinlich ist, ein Bekenntniß einzelner Sünden nicht forderte, war sie deshalb weniger ein Bekenntniß der Sündhaftigkeit überhaupt? Quälen wir uns doch nicht mit Worten, bei denen sich Nichts denken läßt: Jesus wenigstens, wenn er zur Taufe der Buße ging, wird die Anerkenntniß des Motivs, das ihn dazu bewog, nicht mit diesen Ausflüchten des Apologeten verclausulirt haben.

Auch der Bericht von der wunderbaren Erscheinung des Geistes kann diese Ansicht noch nicht rein anerkennen. Weiße muß behaupten, was Marcus „berichte, wolle er zunächst (!) für nichts Anderes, als für einen subjectiven Vorgang in der Seele des göttlichen Täuflings gehalten wissen.“ Geht er aber

so weit und erklärt er „diese Erzählung in ihrer ursprünglichen Gestalt — bei Marcus — für die vielleicht wörtlich treue Relation einer Aeußerung, die Jesus selbst über das, was im Augenblick seiner Taufe durch Johannes in ihm vorgegangen war, gethan haben mag"*) — so halten wir ihn bei seinem Worte fest. Kann wohl Marcus deutlicher zu erkennen geben, daß er den Vorgang für eine äußere Erscheinung gehalten wissen wolle, als wenn er sagt: „Jesus sah" oder wenn er gar sagt: „es kam eine Stimme vom Himmel" — *φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* —? Sie kam von dem Himmel, den Jesus geöffnet sah. Welche Quälerei! Dieselbe Quälerei der menschlichen Sprache, der Vernunft und des biblischen Berichts, die endlich herauskommen muß, wenn man die Worte des Berichts ernstlicher faßt und nun wie Hoffmann sagt**): „der Vorgang sey als geistiges Schauen, als innere Wahrnehmung einer wirklich geschehenden Thatsache zu fassen." Wenn es geschehende Thatsache war, wie kann sie bloß auf die innere Wahrnehmung beschränkt werden, da ihre Elemente — das Geöffnetwerden des Himmels, die Herabkunft des Geistes in einem äußern Symbol und die himmlische Stimme — sämmtlich der Aeußerlichkeit angehören, sie selbst also auch dem äußern Mittel der Wahrnehmung sich dargestellt haben muß. Lukas hat den Bericht seines Vorgängers vollkommen richtig erklärt, wenn er sagt (Luk. 3, 22.), der heilige Geist stieg „in leiblicher Gestalt" wie eine Taube auf Jesum herab — nun, wenn das Substrat dieser symbolischen Erscheinung ein leibhaftiges war, dann wissen wir nicht, welchen stärkern Ausdruck der Theologe verlangt, um sich zum Geständniß bewogen zu finden, daß die Evangelisten von einer äußerlich wahrnehmbaren Erscheinung sprechen wollen.

Der Apologet hat es aber selbst zu verantworten, wenn wir mit dem Zweifel nun Ernst machen. Warum hat er uns denn den gefährlichen Punct gezeigt, an welchem der Bericht den Keim seiner Auflösung besitzt? Warum hat er uns den Bericht schon so

*) Weiße, I, 473. 474.
**) a. a. O. p. 304.

weit aufgelöst, daß wir in ihm nicht mehr eine äußere Wahrnehmung sehen können? Sind wir etwa daran schuld, daß die Auflösung sich nun vollendet und der Wurm des Zweifels weiter frißt? Steht es einmal fest, daß die Evangelisten ein inneres Gesicht in die Wahrnehmung einer äußeren Erscheinung verwandelt haben, so kann dieselbe Kraft, welche diese vermeintliche Verwandlung bewirkte, eben so gut von vornherein das Ganze erzeugt haben. Daß der heilige Geist in der Gestalt einer Taube erscheinen könne, ist aber so unmöglich, daß der ganze Bericht von der wunderbaren Erscheinung fällt, wenn dieser Hauptbestandtheil derselben nicht mehr bestehen kann. Oder wollte man annehmen, als für die „innere geistige Anschauung" Jesu dasjenige, was in seiner Seele vorging, sich zu einem Gesichte objectivirte, sey ihm der heilige Geist im Bilde einer Taube erschienen, so müßte der Apologet behaupten, Jesus habe den heiligen Geist in einem Symbol angeschaut, welches sonst nur die Rabbiner kennen und diese aus der orientalischen Symbolik, welcher die Taube als das Bild der lebenden Naturkraft galt, überkommen haben. Wir wissen nicht einmal, ob schon zur Zeit Jesu die Taube zum Symbol des heiligen Geistes erhoben war, denn die jüdischen Schriften, in denen wir diese Vergleichung finden, sind späteren Ursprungs: Jesus müßte also am Ende selbst diese Combination der heidnischen Symbolik mit dem jüdischen Sprachgebrauch, der dem Geist Gottes ein brütendes Schweben über den Lebenskeimen des Irdischen zuschrieb (I Mos. 1, 2.), gemacht haben. Aber im Augenblick der Taufe, wo er an ganz andere Dinge denken mußte, wie wäre ihm da eine so weitläufige Combination auch nur möglich gewesen? Nein! dergleichen wird immer erst später einer Gemeinde und einem Schriftsteller möglich, wenn es darauf ankommt, eine allgemeine Anschauung, die sich allmählig festgesetzt hat, zu gestalten und durch diese Gestaltung zur Gewißheit zu bringen. Denn das heißt erst in einer religiösen Gemeinde Gewißheit, wenn eine allgemeine Voraussetzung zur Form einer einzelnen Thatsache fortgebildet ist.

Niemand wußte in der Gemeinde, wann und wie der Herr in der Ueberzeugung von seinem Berufe aufgetreten oder wie er

überhaupt zu dieser Gewißheit seiner Bestimmung gekommen ist. Als aber allmählig neben dem Glauben an den Opfertod und die Auferstehung des Erlösers das Interesse an seiner Lebensgeschichte sich bildete, verlangte es die Abrundung der geschichtlichen Anschauung, daß man auch den Anfang des Heils erwies, d. h. den Zeitpunct fixirte, wo der Herr aus der Verborgenheit hervortrat und an seine Aufgabe ging. Aber wo lag dieser Anfangspunct? Niemand wußte es, oder vielmehr Jedermann: war es nicht nach dem Gesetz, welches deutlich genug im A. T. zu lesen war, der Augenblick, wo Jesus wie die Propheten von der göttlichen Stimme gerufen und seiner Bestimmung gewiß wurde, der Augenblick, wo auf ihn wie auf die Propheten der Geist Gottes kam*)? Mußte er nicht eben so wie die göttlichen Boten in der Zeit des A. T. durch ein Gesicht berufen, eingeweiht und für seine Aufgabe gestärkt werden? Dabei verstand es sich von selbst, daß Jesus in diesem Gesichte die Stimme hören mußte, die in den Weissagungen des A. T. (Ps. 2, 7. Jes. 42, 1.) ihn schon als den Sohn Gottes und als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens proclamirt hatte. Wenn endlich der heilige Geist in einem Gesichte auf Jesum herabkommen sollte, wenn es diesem oder vielmehr der Anschauung der Gemeinde bis zur Sichtbarkeit gewiß werden sollte, daß der Geist auf ihn herabgestiegen sey, so mußte er eine sichtbare Gestalt annehmen, so daß alle Zweifel in voraus niedergeschlagen waren. Das Bild und die Gestalt konnte für den Geist, wenn es nur auf sein Niedersteigen vom Himmel zur Erde ankam, keine passendere als die eines Vogels seyn, aber welches Vogels war ungewiß und dem Schriftsteller, der zuerst diese Anschauung ins Einzelne ausarbeitete, überlassen. Der Schriftsteller, dessen Combination in die Schrift des Lukas und Matthäus und, wie wir aus dem vierten Evangelium sehen, endlich in den Glauben der Gemeinde über-

*) Auf eine einzelne messianisch erklärte Stelle des A. T. (z. B. Jes. 11, 2, wo der Geist Jehova's auf dem Messias ruht) brauchte man dabei nicht einmal zu reflectiren, da diese bestimmte Anschauung im A. T. selbst nach der allgemeinen, daß auf die Propheten und die göttlichen Gesandten bei ihrer Berufung der Geist Jehova's kommt, gebildet ist.

ging, konnte von einer jüdischen Vergleichung, er konnte von der heidnischen Anschauung, welcher die Taube ein heiliger Vogel war, ausgehen: wir wagen es nicht zu bestimmen, da in dergleichen Combinationen so viel Laune des Zufalls mitspielt; wir verlieren auch Nichts, wenn wir in dieser Frage nicht zu entschiedener Gewißheit kommen: genug die Taube wurde zum Symbol für die Erscheinung des heiligen Geistes.

Wir haben kein Interesse, den Bericht von der Taufe Jesu zu bezweifeln, da wir durchaus keinen Anstoß darin finden können, wenn Jesus, der als des Menschen Sohn der Menschheit angehörte und ihren Kämpfen und Beschwerden nicht fremd blieb, zur Taufe ging. Der Apologet müßte sich von einer drückenden Last befreit fühlen, wenn es ihm möglich wäre, jenen Bericht los zu werden, da es ihm nach seinen Voraussetzungen unerklärlich seyn muß, wie Jesus einer solchen Ceremonie sich unterziehen konnte. Der Wahrheit, der Menschheit und Jesu selbst geben wir die Ehre, wenn wir ihm das Gefühl der Sündhaftigkeit, welches ihm die Apologetik genommen hat, wiedergeben und zwar wenn wir es ihm nicht als leblosen Schein wiedergeben: ein Stein, ein Gespenst kann ohne dieß Gefühl seyn, welches gerade in den höchsten Geistern das Tiefste ist, ein Mensch aber, der durch die Gewalt seiner Innerlichkeit der Weltgeschichte eine neue Gestalt gegeben hat, — nicht.

Ein dogmatisches Interesse haben wir also gewiß nicht, wenn wir eine Notiz bezweifeln, die uns im Gegentheil willkommen seyn müßte, weil sie Jesum uns als Menschen unter Menschen zeigt. Es ist etwas Stärkeres als das dogmatische Interesse, welches uns bewegt, den Zweifel bis dahin zu treiben, daß wir endlich einmal ernstlich fragen, ob es denn wirklich andem ist, daß Jesus von Johannes getauft ist.

„Das Factum dieser Taufe, sagt zwar Weiße*), gehört zu den der historischen Skepsis am wenigsten Raum gebenden Thatsachen der evangelischen Geschichte.“ Warum? „Es wird dasselbe, antwortet Weiße, in sämmtlichen Evangelien einstimmig

*) ev. Gesch. I, 273.

berichtet.“ Dieses der alten Apologetik angehörige Argument hat aber gegenwärtig alle Kraft verloren, da diese Einstimmigkeit ihren Heiligenschein eingebüßt hat. Lukas und Matthäus haben ja den Bericht aus dem Werk des Marcus abgeschrieben, und hatte der späte vierte Evangelist keinen seiner Vorgänger vor Augen, so war das Factum zu seiner Zeit so allgemein anerkannt, die Gestalt, in welcher der heilige Geist erschien, war so bekannt geworden, daß ihm die Hauptsache von dem allgemeinen Glauben der Gemeinde gegeben werden konnte. Dieses Factum, fährt Weiße fort, „galt, wie die wiederholtesten Zeugnisse uns dessen versichern, in der apostolischen Geschichte — (welche ist das?) — allgemein als der Moment, von welchem die evangelische Verkündigung der Thaten des Herrn zu beginnen hatte.“ Wir gestehen offen unsre Unwissenheit: wir kennen kein einziges von diesen Zeugnissen. Kein einziges! Sollte vielleicht Weiße die Zeugnisse der Apostelgeschichte meinen, so sagen wir wieder: wir kennen kein einziges, denn ein Schriftsteller, der in sein Evangelium den Bericht und die damit verbundene Anschauung aus der Schrift des Marcus aufgenommen hat, der also an diesen Typus schon gewöhnt ist, wird ihn in seinem spätern Werke nicht verläugnen. Wenn also Petrus z. B. Apostelgesch. 1, 22 sagt, der Herr habe von der Taufe des Johannes an seine Thätigkeit begonnen, so muß er so sprechen, weil ihn der Verfasser des dritten Evangelium sprechen läßt. Wir kennen kein einziges.

„Ein dogmatisches Interesse, welches dazu verleitet haben könnte, diese Begebenheit zu ersinnen, läßt sich, fährt Weiße fort, nicht wohl ausfindig machen.“ Sehr leicht, wie wir sogleich sehen werden, wenn man uns zuvor erlaubt, statt „dogmatisches Interesse“ die „religiöse Geschichtsanschauung“ zu sagen und statt „ersinnen“ vielmehr „für nothwendig halten.“ „Eher, meint endlich Weiße, könnten die dogmatischen Begriffe, welche sehr bald in der christlichen Kirche Platz ergriffen, der Erklärung dieser Begebenheit eine Schwierigkeit entgegenzustellen scheinen.“ Das ist gut und vorsichtig ausgedrückt! Es ist recht von Weiße, daß er nicht sagt, jene dogmatischen Begriffe hätten es schwierig machen können, jene Begebenheit zu „ersinnen.“ Denn damals,

als Marcus schrieb, waren diese Begriffe noch nicht so weit ausgebildet oder wenigstens noch nicht so sehr fixirt und in die allgemeine Vorstellung übergegangen, daß man daran hätte Anstoß nehmen können, wenn Jesus als ein solcher erscheint, der unter das Gesetz gethan ist. Später freilich — das ist etwas Anderes — konnte man sich nicht mehr in diese Anschauung finden, Matthäus und der vierte Evangelist beweisen es hinlänglich: aber ihr Anstoß, so wie der Umstand, daß sie die Taufe Jesu doch berichten, beweist weder für noch gegen die geschichtliche Grundlage einer Anschauung, die sie einmal vorfanden und nicht mehr umgehen konnten.

Aber wohl dürfen wir es als ein Zeugniß gegen den geschichtlichen Charakter des evangelischen Berichts, so wie als den bedeutendsten Beweis seiner späten Entstehung bezeichnen, daß Paulus in seinen Briefen nie darauf hindeutet, daß Jesus von Johannes getauft sey. Weniger gilt uns der Umstand, daß in den Evangelien selbst Jesus niemals diese Begebenheit, die für ihn der Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit wurde, erwähnt: wir haben darin weiter Nichts als einen unmittelbaren Tact der Evangelisten anzuerkennen, der sie abhielt, in dieser Weise den Herrn seinen Beruf beglaubigen zu lassen. Wenigstens leitete dieser Tact die Synoptiker, der vierte Evangelist brauchte diesen Beweis nicht, da er dem Herrn viel stärkere geliehen hat.

Die verächtliche Behandlung, die man gewöhnlich dem Schluß aus dem Stillschweigen zukommen läßt, verdient er keinesweges, wenigstens in dem gegenwärtigen Falle nicht, wenn wir Zeugnisse da, wo sie nothwendig zu finden seyn müßten — in den paulinischen Briefen nicht antreffen. Lassen wir aber nur den verachteten Schluß bei Seite — obwohl er nicht so verächtlich ist, wie Weiße verräth, wenn er von „wiederholtesten Zeugnissen" spricht — wir können die Sache bis auf ihren Entstehungsgrund zurückführen. Johannes galt als der Vorläufer des Herrn, sein Werk als Voraussetzung des Evangelium und die allgemeine Geschichtsanschauung der Gemeinde hatte das Verhältniß des Herolds und des Messias so angeordnet, daß dieser auftrat, als jener vom Schauplatz abging. In dem Augenblicke nun,

wenn der Herr berufen wird, steht der Vorläufer noch auf seiner Stelle, beide müssen also in diesem Augenblicke auf dem Schauplatze zusammentreffen. Wenn nun Jesus berufen werden soll, welcher Anlaß konnte dazu passender seyn, als der, daß er sich der Taufe des Johannes unterzog? Wie äußerlich! wird man rufen. Also weiter! Das Evangelium ist durch die Johannestaufe vermittelt worden; um diesen innern in der Geschichte selbst nur für den Gedanken offenbaren, für die Augen aber verborgenen Zusammenhang sich zu vergegenwärtigen, muß die religiöse Anschauung beides persönlich zusammenbringen, wenn also der Täufer von Jesu gezeugt hat, so muß dieser von seiner Seite zu jenem gehen und seiner Taufe sich unterziehen. Es ist aber Nichts weniger als ein geschichtliches Gesetz, daß der Größere oder überhaupt der Spätere durch die vorhergehenden geschichtlichen Vermittlungen hindurchgehen muß: wir dürfen es vielmehr als die Ironie der Geschichte bezeichnen und darin gerade den Beweis ihrer außerordentlichen Schnellkraft und Productivität anerkennen, daß sie gewöhnlich ihre größten Helden vom äußersten Saum des Schauplatzes herholt und sie plötzlich, ohne sie vorher durch die früheren Interessen, welche dort wirkten, hindurchzuführen, hier auftreten läßt. Nachher aus der Kraft ihres Selbstbewußtseyns heraus können und werden immer die Späteren die Mächte, die auf dem Schauplatz ihrer Thätigkeit galten, anerkennen und als ihre Vorläufer zu würdigen wissen: so hat Jesus in Johannes seinen Elias und in der Taufe der Buße die göttliche Bestimmung anerkannt (Marc. 11, 29.); aber sie brauchen nicht persönlich die Schule, welche die Zeit vor ihnen durchmachen mußte, besucht zu haben. Das ideale Zusammentreffen des Früheren und des Spätergekommenen in der Erinnerung und Anerkennung des Letztern genügt dem religiösen Bewußtseyn der Gemeinde nicht und diese muß endlich den innern Zusammenhang zwischen der Erscheinung des Täufers und Jesu und den Gedanken, daß das Heilswerk durch die Johannestaufe vorbereitet sey, in dem Bilde anschauen, das wir zuerst in der Schrift des Marcus finden. Diese Kategorie des äußeren Zusamenhangs finden wir

noch heute in den apologetischen Büchern*), sie gehört überhaupt der religiösen Reflexion an, aber da sie kein Gesetz der Geschichte ist, so können wir nie darüber gewiß werden, ob sie es dießmal bewirkte, daß es sich einmal zufällig so traf und der Stifter der Gemeinde selbst persönlich durch den geschichtlichen Uebergangspunct, der zu seinem Werke führen sollte, hindurchgegangen ist. Sehen wir vielmehr wie jene Kategorie wesentlich mit dem religiösen Bewußtseyn verwachsen ist, und sollen wir entscheiden, ob es wahrscheinlicher sey, daß es sich zufällig so traf oder der Pragmatismus der religiösen Geschichtsanschauung erst so fügte, daß Jesus durch die Johannestaufe für sein Werk geweiht und vorbereitet wurde, — so entscheiden wir uns unbedenklich für die unendlich überwiegende Wahrscheinlichkeit, daß diese Anordnung der Geschichte der spätern religiösen Reflexion angehört**).

---

*) Neander z. B. ist auf diese Kategorie beschränkt, wenn er es begreiflich machen will, warum sich Jesus von Johannes habe taufen lassen müssen. Er sagt (p. 63.), Jesus mußte „die äußerliche (!) Weihe" zu seiner öffentlichen Wirksamkeit von demjenigen erwarten, „welcher als die letzte Erscheinung des alttestamentlichen Prophetenthums hervortreten sollte, um den vorbereitenden Uebergangspunct für den unmittelbaren Eintritt der messianischen Zeit selbst zu bilden."

**) Neander (p. 62.) kämpft noch gegen die Annahme der früheren Kritik, „daß Jesus selbst zuerst einer der Johannesjünger gewesen sey" — ein Kampf, der jetzt überflüssig geworden ist. Der Apologet würde aber nicht einmal in diesem Kampf bestehen können, denn kann er kein besseres geschichtliches Zeugniß gegen die Kritik anführen als die Aeußerung Petri (Act. 1, 22.), daß der Herr von der Taufe des Johannes an gewirkt habe, so wäre seine Sache verloren. Der dritte Evangelist spricht ja in der Person des Petrus oder Petrus muß nach der Anschauung sprechen, welche in der Gemeinde die herrschende geworden war. Nach dieser spätern Anschauung erst hatte die Taufe des Johannes ihre höchste Bedeutung erhalten und ihre letzte Bestimmung erreicht, wenn Jesus getauft wird, so daß der Täufer nicht mehr länger auf dem geschichtlichen Schauplatze zu verweilen braucht, wenn der Messias von ihm eingeweiht ist. Dieser spätern Anschauung erst sind die geschichtlichen Zwischenräume so weit verringert, daß der Täufer bloß aufzutreten, von dem Zukünftigen zu zeugen und diesen, als er den Augenblick darauf gekommen war, zu taufen brauchte, um alsbald vom Schauplatz abtreten zu können. (Wie Apostelgesch. 13, 25 zu verstehen sey, davon später.)

Damit ist auch der bisherige Streit der Kritik und Apologetik, ob es für eine Persönlichkeit, die schon durch die Geburt der Sohn Gottes ist, eines so ungeheuren Wunders zur Anregung ihres Selbstbewußtseyns bedurfte, vollkommen entschieden. Als Marcus schrieb und bei der Taufe den heiligen Geist auf Jesum herabsteigen ließ, gab es noch keine Theorie, welche diese Erklärung von der Art und Weise, wie Jesus zu seinem Werke eingeweiht und mit himmlischen Kräften ausgestattet sey, überflüssig oder anstößig machen konnte. Die Taufe schien damals der angemessenste Anlaß, bei welchem das messianische Selbstbewußtseyn in dem Herrn durch den Zuruf des Himmels aufgeweckt und die Kraft des heiligen Geistes ihm mitgetheilt wurde. Nachher freilich, als Jesus der Gottgezeugte geworden war, mußte man den Widersprnch fühlen, der darin liegen würde, daß erst bei der Taufe der heilige Geist auf den Herrn niedergestiegen sey: Lukas — nach seiner Gewohnheit — läßt beide Seiten des Widerspruches noch nebeneinander stehen, aber Matthäus, der reflectirende Pragmatiker bringt sie zusammen und sucht den Anstoß so weit zu beseitigen, als es ihm möglich war. Der vierte Evangelist endlich, für den Jesus der fleischgewordene Logos ist, mußte sich am meisten anstrengen den Widerspruch zu vernichten und er hat wirklich das Aeußerste geleistet. Er sagt es nicht einmal gerade heraus, daß Jesus getauft ist, er läßt das Factum nur nach weiten Umschweifen errathen, nachdem er nämlich die Wassertaufe des Johannes zu einem bloßen Mittel gemacht hat, wodurch es diesem möglich wurde, den Messias zu finden, und die wunderbare Erscheinung bei der Taufe Jesu mußte dann natürlich für den Täufer und nur für ihn berechnet seyn, damit er gewiß würde, in Diesem „wohne" (Joh. 1, 33.) der heilige Geist.

---

§ 14.

Die Versuchung Jesu.

1. Der biblische Bericht.

Damals, sagt Matthäus (C. 4, 1.), wurde Jesus von dem Geiste, damit er von dem Teufel versucht würde, in die Wüste geführt. „Damals" (τότε): der Evangelist sieht nämlich die Sache so an, daß Taufe und Versuchung zusammenhängende Begebenheiten sind. Marcus ist ihm in dieser Verknüpfung beider Begebenheiten vorangegangen: sogleich (εὐθέως) nach der Taufe war es nach seinem Berichte (Marc. 1, 13.), als Jesus in die Wüste kam, und Lukas hat dieselbe Verknüpfung beider Begebenheiten beibehalten, wenn er sagt, Jesus kehrte vom Jordan zurück und wurde in die Wüste geführt.

Wenn Matthäus sagt, vom Geiste wurde Jesus in die Wüste geführt, so hat er die Anschauung, daß der Herr einer höhern Nothwendigkeit folgte oder vielmehr von ihr getrieben wurde und der treibende Geist ist ihm der göttliche. Der Zweck, um dessentwillen Jesus in die Wüste geführt wurde, ist seine Versuchung von dem Teufel; soll diese aber vom göttlichen Geiste, der Jesum führte, unmittelbar beabsichtigt seyn, so entsteht die schwierige und für den apologetischen Standpunct unbeantwortliche Frage, wie der göttliche Geist zu einer solchen Absicht kommen konnte. Denn Gott bedurfte dessen nicht, daß er Jesum in Prüfungen führte, wenn er erfahren wollte, ob er sie bestehen würde, da er wissen konnte, daß derjenige, den er so eben seinen geliebten Sohn genannt hatte, der Versuchung unzugänglich seyn würde; oder faßt man den Begriff der Versuchung richtig dahin, daß sie die innere Verwicklung des Subjects mit der Macht des Bösen sey, so hätte der göttliche Geist beabsichtigt, daß der Messias das Gegentheil seiner Pflicht als einen verfüherischen Schein in seinem Innern erfahren solle — eine Absicht, welche dem göttlichen Geiste, der immer nur das Gute und zwar ohne dialektische Umwege durch das Böse beabsichtigt, nimmermehr als diese directe zugeschrieben werden kann. Der Apologet wird uns daher zu danken wissen, wenn wir ihn daran erinnern, daß nur Matthäus

die Versuchung als vom Geiste unmittelbar beabsichtigt darstellt, und wenn wir ihm zeigen, wie der Evangelist zu dieser Darstellung gekommen ist. Er ist der letzte, der Pragmatiker unter den Synoptikern und als solcher will er die Angaben, die er in den Schriften seiner Vorgänger liest, doch nicht bloß abschreiben, sondern erklären und in ihren innern Zusammenhang setzen. So liest er nun bei Lukas und Marcus, daß der Geist Jesum in die Wüste getrieben, ja wie Marcus sagt, hinausgestoßen habe (ἐκβάλλει), daß aber der Herr in seiner Einsamkeit versucht worden sey, also, schließt er, also war diese Versuchung vom göttlichen Geiste beabsichtigt, als er Jesum in die Wüste trieb. Lukas und Marcus stellen die Sache noch so dar, als habe es sich nur so getroffen, daß der Aufenthalt in der Wüste Anlaß zur Versuchung wurde. Wir sind zwar weit davon entfernt zu behaupten, Matthäus habe ihren Bericht schlechthin falsch erklärt, als hätten sie nicht auch die Ansicht, die Versuchung sey an sich schon vom Geiste bezweckt gewesen, als er Jesum so führte, daß er ihr bloßgestellt werden konnte: aber sie wagen es noch nicht, diese Reflexion ernstlich zu vollziehen und die Versuchung als die directe Absicht des Geistes ausdrücklich darzustellen, sie halten vielmehr Beides so weit auseinander, daß die Versuchung nur als die mittelbare Folge der Führung des Geistes erscheint. Lukas hat es nicht einmal gewagt, den heiligen Geist als unmittelbar wirkendes Subject und als selbstständig gegen die Person Jesu darzustellen, er sagt nur, Jesus sey voll vom heiligen Geiste vom Jordan zurückgekehrt und im Geiste in die Wüste geführt worden (Luk. 4, 1.), d. h. der Geist wirkt nicht als fremde Subjectivität, sondern als die innere, treibende Begeisterung Jesu. Marcus endlich beweist seine Unbefangenheit und die Ursprünglichkeit seiner Darstellung, wenn er Beides, die Führung des Geistes und die Versuchung nebeneinander stellt, aber so zugleich trennt, daß die letztere nur mittelbar der ersteren folgt. „Und sogleich, sagt er, trieb ihn der Geist in die Wüste und er war daselbst in der Wüste vierzig Tage, versucht von dem Satan.“

In der Bestimmung, wann die Versuchung angefangen und wie lange sie gedauert habe, gehen die Berichte sehr weit ausein-

ander, aber so, daß ihr Widerspruch bei Lukas sich mit seinen Seiten unmittelbar berührt. Schon das ist auffallend und sogar für die Fügung des Satzes störend und unbequem, daß der genannte Evangelist von der Folge der Begeisterung, die Jesum in die Wüste führte, noch dazu in der Form des Participium spricht, ehe er gesagt hat, daß der Herr in der Wüste schon angelangt sey — καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ διαβόλου. Unmöglich kann ein Schriftsteller, der zuerst und ungestört aus seiner Anschauung die Sache darstellt, so verwirrt schreiben: „er ward im Geiste in die Wüste geführt, vierzig Tage lang vom Teufel versucht", und nachher erst (Luk. 4, 2.) andeuten, daß Jesus nun wirklich in der Wüste ist, indem er sagt, „er aß Nichts in jenen Tagen." Wäre er der Erste und rein auf seine Anschauung angewiesen, er würde es besser machen, er würde schreiben wie Marcus: „und der Geist trieb ihn in die Wüste und er war daselbst in der Wüste vierzig Tage lang, versucht von dem Satan"*). Ferner: von den Versuchungen, denen Jesus in diesen Tagen ausgesetzt war, sagt Lukas kein Wort; im Gegentheil! er muß die vierzig Tage erst vorübergehen lassen, damit Jesus hungert und dieser Hunger einen Anlaß zur Versuchung abgeben kann. Es ist nicht zu verkennen, daß in der Darstellung des Lukas zwei verschiedene Anschauungen sich durchkreuzen und an dem Puncte, wo sie sich berühren, gegenseitig stören: nach der einen — der unbestimmten früheren, welcher sich Lukas noch nicht ganz entziehen kann — hat die teuflische Versuchung vierzig Tage gedauert, aber man wußte noch nicht anzugeben, worin sie bestand und wie der Teufel seine Absichten auszuführen suchte; nach der andern später ausgebildeten Anschauung hatte sie nicht diese lange Dauer, da man indessen erfahren hatte, daß sie in einzelnen Angriffen bestanden habe und für das erste Hervortreten des Satan ein besonderer Anlaß geschaffen werden mußte. Der Hunger, welcher dem vierzigtägigen Fasten folgte, wurde nun die erste Gelegenheit, welche der

*) καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα, πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ.

Satan für seine Angriffe benutzte — wie konnte aber dann gesagt werden, die Versuchung habe vierzig Tage gedauert? Es war sehr leicht, es war bei dem schriftstellerischen Charakter des Lukas, der seinen Pragmatismus von dem seines Vorgängers noch nicht rein abscheiden kann (wie wir bereits an einem auffallenden Beispiel bemerkten*)), unvermeidlich, wenn er jene unbestimmtere Anschauung in der Schrift des Marcus vorfand. Er mußte sie aber hier vorfinden, sonst wäre es ihm unmöglich gewesen, in einen so außerordentlichen Widerspruch zu fallen. Er fand sie wirklich in der Schrift des Marcus vor, er wurde unwillkührlich in ihren Zug hineingerissen und schrieb sie wörtlich ab**).

---

*) Luk. 3, 3. 4.

**) Es ist unumstößlich gewiß, daß die Worte *ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου* in der Schrift des Lukas ächt sind, denn soll die erste Versuchung mit dem Hunger in Verbindung stehen, so muß vorher gesagt seyn, daß Jesus fastete. Das sagt auch Lukas: *καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις.* „In diesen Tagen" und „nach dem Verlauf derselben" (*καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν*) kann wieder nur ein Schriftsteller sagen, der vorher von diesen Tagen gesprochen und angegeben hatte, daß es eine bestimmte Anzahl von Tagen war. Aber eben so sehr ist es gewiß, daß die Worte: „vierzig Tage versucht von dem Satan" zumal in dieser äußerst ungeschickten Stellung unmöglich von einem Schriftsteller herrühren können, der frei aus seiner Anschauung schreibt und von der Versuchung, von ihrem Anlaß, also auch von ihrer Dauer eine ganz andere Ansicht hat. Dieser Widerspruch ist der stärkste Beweis, daß die Bestimmung *ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου* in der Schrift des Marcus von Lukas gelesen waren und von dem Letzteren nur beibehalten wurden, weil er selbst bei ganz andern Voraussetzungen die Abhängigkeit von der Schrift seines Vorgängers nicht verläugnen kann. Wilke (a. a. O. p. 664.) meint zwar, die Worte seyen vielmehr aus der Schrift des Lukas in die des Marcus später hineingeschoben, allein jener Widerspruch wird Beweis genug seyn, daß sie in der des Marcus allein zu Hause sind. Für die Nothwendigkeit, daß Marc. 1, 13 die Worte: *καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ* zu streichen seyen, beruft sich Wilke auf das zweimalige *καὶ ἦν:* Marcus fährt nämlich sogleich fort: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων.* „So verbindungs- und regellos sey Marcus Schreibart nicht." Allein interdum dormitat Homerus, warum Marcus nicht? Warum nicht in dem Augenblicke, wo es möglich ist, daß er mit dem Gegenstande noch

Wenn nun Marcus von der Versuchung weiter Nichts zu erzählen weiß, als daß sie überhaupt geschah und vierzig Tage

---

ringt und die einzelnen Bestimmungen desselben noch nicht vollkommen überwältigt hat? Ist es da nicht möglich, daß die einzelnen Bestimmungen, 1. wozu für Jesum dieser Aufenthalt in der Wüste wurde und 2. welches sein Zustand in dieser Zeit war, sich ihm noch nicht leicht und bequem darbieten und nun mit einem gleichförmigen Ansatz in die Erzählung eingefügt werden? Wilke sagt ferner: in der Schrift des Marcus „dürfe man weiter Nichts suchen als die Nachricht, daß Jesus nach seiner Taufe und ehe er öffentlich auftrat (was erst nach Johannes Verhaftung geschahe) sich irgendwo aufhielt" (p. 663.). Aber gerade in der Schrift des Marcus, der sonst nicht gern einen Theil seines Berichts unmotivirt läßt, müssen wir erwarten, daß uns ein Zweck gesagt werde, weshalb Jesus in die Wüste getrieben wurde. Gerade je gewaltsamer die Art und Weise ist, wie Jesum der Geist in die Wüste brachte (ἐκβάλλει), um so mehr dürfen wir gewiß seyn, daß es mit diesem Aufenthalt in der Einsamkeit eine besondere Bewandtniß haben mußte. Marcus kann auch nicht sagen wollen, daß sich Jesus lange, unbestimmte Zeit in der Wüste aufgehalten habe; denn (C. 1, 9.) von Galiläa kommt Jesus zur Taufe, nach Galiläa kehrt er zurück, als der Täufer verhaftet war. Marcus mußte also nothwendig sagen, weshalb und wie lange Jesus von seiner Heimath sich entfernt gehalten habe, und die beiden andern Synoptiker müssen durch eine Angabe seines Werkes berechtigt gewesen seyn, die Taufe Jesu, seine Versuchung und die Rückkehr in die Heimath nach der Verhaftung des Täufers in so enge Verbindung zu setzen, daß Alles wie Schlag auf Schlag auf einander folgt. Auch sonst pflegt Marcus niemals eine so große Lücke im Leben des Herrn offen und unbestimmt zu lassen, wie er es hier gethan hätte, wenn jene Worte zu streichen wären. Zwar sagt Wilke, „von Johannes dem Täufer selbst, ehe er auftrat, heißt es (Luk. 1, 80.), er war bis zur Zeit seines Hervortritts in der Wüste. So heißt es auch von Jesu. Wird etwas weiter verlangt?" Wir verlangen weit mehr, nämlich nichts mehr und nichts weniger als die Notiz von der Versuchung. Denn 1. darf sich Wilke nicht auf eine Notiz berufen, die erst im Evangelium des Lukas steht, um zu bestimmen, was von Marcus zu erwarten sey. 2. Die Wüste und der Prediger der Buße stimmen gut zusammen, aber nicht die Wüste und derjenige, dessen Gegenwart so freudenvoll (Marc. 2, 19.) ist, daß das Fasten oder die Casteiung in seiner Nähe ein Widerspruch wäre; wenn er sich also selbst in die Wüste zurückzieht, so muß das besonders dringende Ursachen haben. 3. Der Täufer ist Luk. 1, 80 noch nicht aufgetreten, Jesus ist aber durch die Taufe für seine öffentliche Wirksamkeit eingeweiht; weshalb also die Zurückgezogenheit in der Wüste? Es bleibt

dauerte, woher hat Lukas den Anknüpfungspunct für die erste bestimmte Versuchung, von der er berichtet, das Fasten? Aus der Schrift des Marcus. Dieser endigt seinen Bericht mit den Worten, „die Engel dienten ihm." Der Messias ist wie Elias von Engeln bedient worden und gewiß meint schon Marcus, zu demselben Zwecke, zu welchem jener Engel dem Elias diente (I Kön. 19, 5—8.), nämlich zur wunderbaren Erhaltung des Lebens. Schwerlich aber meint Marcus, daß der Herr täglich während seines Aufenthalts in der Wüste und während der Versuchung von Engeln bedient worden sey: sondern wie Elias durch die wunderbare Speise für einen Weg von vierzig Tagereisen gestärkt wurde, so wurde dem Herrn die wunderbare Speise nach einem Kampfe, den er vierzig Tage lang bestanden hatte, von den Engeln dargereicht. Nach der einen Seite also, so weit Marcus auch voraussetzt, daß Jesus in der Zeit der Versuchung gefastet habe, hat Lukas an seinen Bericht gar nicht ungeschickt angeknüpft, aber darin hat er es versehen, daß er die Notiz von der vierzigtägigen Versuchung noch stehen läßt, nachdem er die Erschöpfung, die dem vierzigtägigen Fasten gefolgt war, zum ersten bestimmten Anlaß der Versuchung gemacht hatte.

Matthäus konnte die Darstellung des Lukas ruhig betrachten und ihren innern Widerspruch entdecken: mit künstlerischem Geschick hat er die Sache wirklich ins Gleiche gebracht, da er das Fasten vierzig Tage und Nächte dauern und dann erst, als Jesus zuletzt*) hungert, den Versucher an ihn herantreten läßt.

Auch am Schluß der Erzählung hat Matthäus nachbessern müssen. Lukas, der zuerst die drei bestimmten Versuchungen gebildet hat, war mit dieser Ausbildung noch zu sehr beschäftigt, um schon daran zu denken, sie mit dem Schluß der Erzählung des Marcus, daß die Engel Jesu aufwarteten, in Einklang zu setzen. Die Versuchungen folgen sich in seiner Erzählung so, daß

---

dabei, dem Evangelium des Marcus darf die Notiz von der Versuchung nicht fehlen.

*) ὕστερον ist bei Lukas (C. 4, 2.) aus der Schrift des Matthäus später eingeschoben.

der Satan erst den Hunger Jesu für seine Zwecke benutzen will, als es ihm nicht gelingt, den Herrn auf einen hohen Berg führt und endlich nach Jerusalem, wo er ihn auf die Zinne des Tempels stellt. Lukas hat noch die Einheit des Ortes so viel wie möglich beibehalten wollen, darum läßt er die zweite Versuchung noch draußen geschehen*), ehe der Satan mit Jesus nach Jerusalem kommt; aber hier in der Stadt hat er nun keine Gelegenheit, die Aufwartung der Engel, die nur in der Wüste Zweck und Sinn hat, zu benutzen, sie ist ihm überflüssig geworden, er vergißt sie und bemerkt dafür zum Schluß, daß der Satan bis auf Weiteres von dem Herrn gewichen sey.

Matthäus, da er die Sache nicht erst zu schaffen, die Erzählung also auch nicht mehr mühsam von der Wüste über den Berg nach Jerusalem fortrücken zu lassen braucht, hat den Vortheil**), daß er kühner, rücksichtsloser in die Ortsbestimmungen eingreifen, die Versuchungen nach ihrer Intensivität anordnen und zu guter Letzt an den Schluß des Berichts, wie ihn Marcus gegeben hat, wieder anknüpfen kann. So führt nun der Satan Jesum ohne Weiteres sogleich aus der Wüste auf die Zinne des Tempels, von hier auf jenen Berg, wo er ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt und hier im Freien, in der Einsamkeit treten die Engel zu dem Herrn, als ihn der Versucher verlassen hatte, und warten sie ihm auf.

Nun keine Frage noch, ob die biblischen Berichte von der Versuchung Jesu uns Geschichte erzählen! Ja sie wollen es, sie

---

*) Bengel sagt: Lucas gradationem observat in locis. Ebenso Gfrörer heil. Sage I, 115 „zuletzt bringt der Teufel den Herrn nach dem heiligsten Ort des Judenthums, nach dem Tempel.“ In diesem Sinne der Steigerung hat aber Lukas gewiß nicht den Ort für die Reihefolge der Versuchungen ins Auge gefaßt. Die Einheit des Ortes ist ihm die Hauptsache.

**) nur nicht den Vortheil genauerer Nachrichten, wie Bengel meint; aber das kann Bengel nicht einmal zugeben, da nach seiner Ueberzeugung Lukas im Grunde die Sache eben so gut gewußt hat, Matthaeus, darf daher Bengel nur sagen, eo temporis ordine describit assultus, quo facti sunt.

denken sich den Vorgang als einen äußerlich geschehenen. Aber wozu noch fragen, ob wir eben so wie sie und die frühere Gemeinde die Versuchung Jesu durch den Satan als ein wirkliches Ereigniß — wohlverstanden! als ein Ereigniß fassen dürfen, dessen Fäden der Satan mit wunderbarer Gewalt geleitet habe, wenn er Jesum aus der Wüste nach der Zinne des Tempels und auf jenen Berg brachte, von wo alle Reiche der Welt sammt ihrer Herrlichkeit übersehen werden können? Wozu noch die Frage, da wir sahén, wie diese Berichte der schriftstellerischen Kunst ihren Ursprung verdanken? Doch Eins — und zwar die Hauptsache — haben wir noch nicht entstehen sehen, die Notiz, daß Jesus in der Wüste überhaupt versucht worden ist, die wir schon in der Schrift des Marcus finden. Bis wir also nicht auch die Idee des Berichts, aus welcher das Postulat des Factums nothwendig hervorgehen mußte, im Selbstbewußtseyn der Gemeinde begründet haben, bis dahin müssen wir den Versuch, die Berichte historisch zu fassen, noch zulassen und namentlich mit den apologetischen Erklärungsversuchen Geduld haben.

Bei dem besten Willen können wir unsern Vorsatz nicht halten, der Apologet kann nicht anders, er muß uns reizen und ungeduldig machen. Aber üben wir uns nur immer tapfrer in der Langmuth. Der gläubige Theologe will den Kern des Berichts geschichtlich fassen und doch ergreift ihn eine unüberwindliche Scheu, wenn er den wahren Kern der Erzählung, die sichtbare und persönliche Erscheinung des Teufels anerkennen soll. Er ist aber gewandt genug, seinen Unglauben gegen den biblischen Text wieder gut zu machen: thut er denn nicht Buße für seinen Unglauben, oder gibt er nicht dem Teufel hinreichende Genugthuung, wenn er die Unhöflichkeit, mit der er ihn aus dem Bericht vertreibt, durch einen heiligen Krieg gegen die Vernunft wieder gut macht und wenigstens für seine Existenz überhaupt kämpft?

Also Kampf! Zuerst setzen wir den Teufel in sein volles Recht ein, welches ihm der biblische Text zuerkennt. Er ist zwar ein gefallener Engel, aber immer doch ein Engel, der sichtbar als Individuum erscheint und nach dem Berichte äußerlich erkennbar zu Jesus herangetreten ist. Sonst geben es doch die Apologe-

ten zu, daß die Engelerscheinungen in ihrer individuellen Sichtbarkeit wahrgenommen werden: warum soll auf einmal der Teufel dieses Vorrechtes seiner englischen Natur verlustig gehen? Wir wissen es wohl, warum. Der Teufel gilt der Vorstellung nicht nur als besonderes Individuum, wie jeder andere Engel, sondern zugleich als die allgemeine Macht des Bösen. Aber dann nur heraus mit dem Geständniß, daß das Böse in seiner Allgemeinheit nicht zugleich als Individuum existiren kann! Gewiß — wer läugnet das aber auch? — das Allgemeine wird sich immer zur Bestimmtheit des Einzelnen bringen, aber diese Einzelnheit ist nicht mehr jenes Fürsichseyn, welches noch der Unmittelbarkeit des Seyns angehört, sie ist nicht mehr der Punct einer ausschließlichen Individualität, sondern die Einzelnheit, die selbst die Bestimmtheit des Allgemeinen in sich trägt, d. h. in ihrer wirklichen Existenz das Selbstbewußtseyn. Dieses aber, das Selbstbewußtseyn, ist nicht mehr ein einzelnes Ich, sondern die Allgemeinheit, in welche das Ich aus seiner Unmittelbarkeit, in der es als unbegränzte Mehrheit erscheint, erhoben ist und seiner Punctualität sich abgethan hat. Das Böse endlich als die reine Negativität kann es nicht einmal zu dieser Existenz der Allgemeinheit, d. h. zur Vollendung des Selbstbewußtseyns bringen; ist es doch nur ein Moment in der Entwicklung des Geistes d. h. in jener Erhebung des Ich zu seiner wahren Allgemeinheit, ein Moment, welches in der vollbrachten Erhebung, in dem unendlichen Selbstbewußtseyn überwunden ist. Es ist der dialektische Schein der Bestimmtheit, der nur im Augenblick jener Erhebung vorhanden ist und seine Nichtigkeit im Resultat erfährt.

Der Apologet mag immerhin — das steht ihm zu — diesen Begriff des Bösen „auf das Nachdrücklichste zurückweisen*)," aber so lange er dem Teufel nicht anders zu seiner Existenz verhelfen kann als durch Protestationen gegen die Vernunft und Wissenschaft, wird es uns erlaubt seyn, den Protest einfach ad acta zu legen. Was hiemit, da der Protest keine neuen Beweisgründe beibringt, in Form Rechtens geschehen ist.

*) wie z. B. Neander, p. 100.

Oder wären das neue, wichtige Instanzen, welche Hoffmann herbeischafft? Er streitet gegen Schleiermacher, der bekanntlich die Vorstellung vom Teufel haltungslos nannte, weil es nicht zu begreifen sey, „wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können." Nichts ist leichter zu begreifen, meint Hoffmann **), man dürfe nur nicht „die Einsicht als die richtige Ausbildung der Intelligenz mit dieser selbst verwechseln, die ja eben so gut ihre Kraft im Irrthum verschwenden könne." Sollen wir aber, um gerechte Advocaten des Teufels zu heißen, Worte sprechen, bei denen sich Nichts denken läßt, so werden wir nimmermehr diese Rechtssache übernehmen. Sage uns doch nur der Apologet, wie erstlich eine Ausbildung der Intelligenz ohne den Durchgang durch den Irrthum möglich sey; er verstehe uns recht: wir wollen die Idee wissen, welche jemals in der Geschichte aufgetreten und nicht vorher Jahrhunderte lang im Schein des Irrthums sich angekündigt hat. Soll also der Teufel dazu da seyn, damit er den Irrthum repräsentire, so brauchen wir ihn nicht oder er ist als dieser abstracte Repräsentant höchst überflüssig, da wir in den mannichfaltigen Versuchen der Geschichte einen viel lebendigeren und — gehaltvollen Schein des Irrthums erkennen müssen. Andererseits nämlich ersuchen wir den Apologeten, uns eine Vorstellung von einem absoluten Irrthum zu geben. Wir vermögen uns keine zu bilden, denn der Irrthum ist nie ohne den Antheil an der Wahrheit, der ihn innerlich so lange bearbeitet, bis er ihn aufgelöst, als Schein erwiesen und in der Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns aufgelöst hat.

Mit einer andern Wendung der Reflexion sagt Schleiermacher: „Hat aber der Teufel bei seinem Fall auch den reinsten Verstand verloren, so läßt sich nicht einsehen, wie durch Eine Verirrung des Willens der Verstand für immer sollte verloren gehen können." „Wie wenn nicht, antwortet Hoffmann, mit der That die Gesinnung zugleich gesetzt und eine Kette gleichartiger Handlungen bestimmt wäre." Um kurz und gut zu antworten: der Geist ist um seiner Allgemeinheit willen, die er außer im Zu-

*) a. a. O. p. 317.

stande der Verrücktheit nie verlieren kann, immer zugleich der Kampf gegen eine Bestimmtheit, die sich nur für einen Augenblick und nur als Moment in ihm behaupten kann. Und zu einem Verrückten — im medicinischen Sinne — wird der Apologet den Teufel doch nicht machen wollen?

Nein! es bleibt ihm noch ein anderes Mittel für die letzte Verzweiflung übrig. Jeder Advocat, der sich auf die innern Gründe nicht sicher verlassen kann, hat immer ein Kunststück, das er zuletzt spielen läßt, um zu gewinnen. Flendum est: aber die bloße Klage über den Unglauben ist schon abgenutzt. Mit Abscheu protestiren: das hilft nicht mehr, wenn es entschieden auf Denken ankommt. Also die Sache so weit für den Geschmack zubereiten, bis sie nicht mehr zurückstößt! „Die sittliche Weltansicht der Offenbarung, sagt Hoffmann*), benimmt der Lehre vom Teufel alles Abentheuerliche.“ Alles nicht! Wir möchten aber nicht einmal sagen, daß die Vorstellung vom Teufel uns abentheuerlich scheine, wir haben zu viel Respect auch vor Demjenigen, was das religiöse Bewußtseyn von je her geschaffen hat. Natürlich — aber das versteht sich von selbst, weshalb sagt es uns also der Apologet, warum meint er damit auf uns Eindruck zu machen? — natürlich mußte die hebräische Anschauung, als sie sich die dualistische Idee der Naturreligion aneignete, dieselbe mit ihrer Bestimmtheit und mit ihren Interessen in Einklang setzen, die christliche Anschauung mußte diese Umbildung fortführen. Aber was heißt das anders als: eine Idee, die im Kreise der Naturreligion den geistigen und natürlichen Gegensatz zugleich umfaßte, wurde in ihrer spätern Modification auf das Gebiet des geistigen Gegensatzes allein beschränkt? Bleibt die Vorstellung deshalb nicht immer noch bloß Vorstellung, da sie, wie das religiöse Bewußtseyn nicht anders kann, die Dialektik, die allein in der geschichtlichen Vermittlung des Selbstbewußtseyns erscheint, zu einem einzelnen Individuum macht?

Das wäre Ein Theil des Processes.

Es erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Nicht im biblischen

---

*) a. a. O. p. 318.

Berichte! Der kann es nämlich mit der Voraussetzung der Sündlosigkeit Jesu noch allenfalls reimen, daß der Erlöser der Menschheit versucht wurde; denn die versuchenden Gedanken kamen von außen, gehörten einem fremden Subject an und wurden, so wie sie von diesem ausgesprochen waren, zurückgeschlagen. Schon hier beginnt zwar die Schwierigkeit, da eine wirkliche Versuchung, eine Versuchung, die auch nur des Wortes werth wäre, nur vorhanden seyn konnte, wenn jene Gedanken, wäre es auch nur in Einem Augenblicke des Kampfes, zu wirklichen Gedanken Jesu wurden. Aber in ihrem fürchterlichen Ernste tritt die Schwierigkeit auf, wenn der gebildete Theologe den Teufel nicht mehr äußerlich sichtbar erscheinen läßt; denn irgendwie muß nun das Innere Jesu in die Entwicklung der Begebenheit hineingezogen werden. Der Vorgang wird — es mag seyn, wie es will, oder die Sache mag in der Unbestimmtheit, die dem apologetischen Räsonnement nur zu erreichen ist, gehalten werden — er wird ein innerer: entweder —

Doch lassen wir zuvor den Theologen sprechen, der am nachdrücklichsten seinen Abscheu gegen einen Frevel der Art ausgesprochen hat und dessen Protest die Apologeten getreulich nachsprechen, obwohl er doch auch ihre Auffassung treffen muß. Schleiermacher, der zuerst so heftig erschrak, als die Versuchung zu einem Vorgange in der Seele Jesu gemacht wurde, hat das äußerste Mittel versucht, um alle nachtheiligen Folgen abzuschneiden, welche unvermeidlich wären, wenn der biblische Bericht irgendwie noch als Bericht von einer Thatsache im Leben Jesu gefaßt würde. Er hat ihn zu einer Parabel gemacht. Sehen wir, ob er selber nicht von seinem Protest getroffen wird.

2. Die Versuchungsgeschichte eine Parabel.

„Wenn Jesus auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken gehegt, sagt Schleiermacher*), so ist er nicht Christus mehr, und die Erklärung, welche die Versuchung als einen innern Vorgang in Christo selbst auffaßt, erscheint mir als der

*) über die Schriften des Lukas, p. 54.

ärgste neoterische Frevel, der gegen seine Person begangen worden."

Harter Richter, du hast dir selbst das Urtheil gesprochen!

Die Versuchungsgeschichte ist nach Schleiermacher eine Parabel, die Jesus seinen Jüngern vorgetragen hat. „Die drei Hauptmaximen Christi für sich und für die, welche durch ihn mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet sein Reich fördern sollten, sind darin ausgedrückt."

Harter Richter!

Denn nun müßte Jesus gegen sich selbst gefrevelt und gegen seine Person die ärgste Sünde begangen haben, wenn er sich in dieser Weise zur Person einer Parabel gemacht und den Jüngern die Vorstellung beigebracht hätte, es sey möglich, daß in seiner Seele solche unwürdige Gedanken entstehen könnten. Jesus konnte nicht einmal die Parabel bilden, wenn er sich nicht selbst solcher Gedanken fähig hielt, wie sie in der Parabel als versuchende dargestellt werden, denn nur ein solches Subject kann die Person einer Parabel werden, in welchem die dargestellten Verwicklungen etwas Natürliches und sich von selbst Verstehendes sind. So ist es z. B. in der Parabel vom Säemann natürlich, daß er säet und der Saamen hierhin und dorthin fällt. Was aber diese ganze Erklärung unmöglich macht, ist der Umstand, daß Niemand sich selbst zur Person einer Parabel machen kann. Ueberhaupt dürfen nur erdichtete Personen das Subject einer Parabel bilden, weil nur sie dem Zweck derselben dienen können. Diese einzelnen Personen, ein Säemann, ein König, ein Kaufmann geben der Parabel den Schein des Berichts einer factischen Begebenheit, aber einen Schein, der sich immer am Ende der Parabel auflöst, wenn man sieht, daß diese einzelnen Personen nur Repräsentanten ihrer Gattung sind und ohnehin nur erdichtet seyen, um in ihrem Verhalten die Verhältnisse einer höhern Welt darzustellen. Eine geschichtliche Person oder gar das Subject, welches die Parabel vorträgt, würden diesen Uebergang in das Allgemeine und in eine über der empirischen erhabene Welt erschweren oder gar unmöglich machen, wenn sie zum Subject einer Parabel gemacht wären.

Vermag also nicht einmal Schleiermacher's Erklärung dem dogmatischen Interesse genug zu thun, was haben wir von derjenigen zu erwarten, welche die Versuchung zu einer Begebenheit macht, die in der Seele Jesu vorgegangen sey?

3. Die Versuchung als eine innerliche Begebenheit.

Als eine innerliche Begebenheit gefaßt bleibt die Versuchung dem Apologeten zunächst dieselbe, wie sie im biblischen Berichte dargestellt ist; sie ist vom Satan herbeigeführt und besteht in den drei Angriffen, welche die Evangelisten berichten. Nur so weit erlaubt sich der Theologe von der Ansicht der heiligen Schriftsteller abzugehen, daß er nicht mehr annimmt, der Teufel sey äußerlich sichtbar erschienen, um Jesum mit Gewalt von der Wüste auf die Zinne des Tempels und jenen Berg zu führen.

„Am Zweckmäßigsten, sagt vielmehr Olshausen*), ist ohne Zweifel, die Begebenheit als eine rein geistige, innerliche, in die innere Welt des Geistes zu verlegen. Die Versuchung bestand dann darin, daß die ψυχή Jesu den vollen Einwirkungen des Reiches der Finsterniß bloßgestellt war.“ Genauer unterrichtet uns Hoffmann über den wahren Hergang der Sache**). „In der Versuchung wurde die innere Anschauung zur äußern gesteigert, nicht als ob sich jetzt objectivirt hätte, was nur subjectiv vorhanden war; sondern ein reales Factum, aber ein Factum der Geisterwelt wurde nun geschaut.“ „Ein psychisches Schauen versetzte Jesum, der dabei in der Wüste blieb, wirklich auf die Tempelzinne und auf den hohen Berg.“ „Der Teufel wirkte nicht leiblich, sondern als ein Geist.“

Welche Qual! Wenn wir den biblischen Bericht und die Vernunft von ihr befreien, wenn wir diese sinnlose Tortur nicht dulden wollen — verdienen wir deshalb den apologetischen Donner? Nun, wenn es nicht anders seyn soll, so wollen wir über uns donnern und blitzen lassen, wenn wir nur zeigen, daß die Sinnlosigkeit eben so enorm wie zwecklos ist.

---

*) I, 183. 184.

**) a. a. O. p. 327.

Zuerst wollen wir den Bericht von der fürchterlichen Tortur befreien, unter der er so lange seufzen und ächzen muß, bis ihm der Apologet endlich die Sprache geraubt hat. Von einem geistigen Schauen, von einer Wanderung Jesu, der dabei in der Wüste blieb, wissen die Evangelisten Nichts. Wenn Lukas nach der dritten Versuchung, die auf der Zinne des Tempels geschah, Nichts davon berichtet, daß die Engel Jesu aufgewartet und Speise gebracht haben — warum gibt er seiner Erzählung nicht diesen Schluß? Weil er es für unpassend und unnöthig hielt, wenn sich Jesus mitten in der heiligen Stadt befand. Warum nimmt Matthäus diesen im Urbericht — des Marcus — vorgeschriebenen Schluß wieder auf? Weil er die Folge der Versuchungen verändert und Jesum während des dritten teuflischen Angriffs wieder in eine Lage — fern von der menschlichen Gesellschaft — gebracht hat, wo ihm allerdings die Aufwartung der Engel von Nutzen seyn konnte. Es kann also nicht geläugnet werden, daß beide Evangelisten Jesum wirklich und äußerlich durch die wunderbare Gewalt des Teufels*) auf die Tempelzinne und den hohen Berg versetzt werden lassen.

Hat der Bericht sein Recht und die freie Sprache wieder bekommen, so wird auch die Vernunft in ihre Rechte wieder eingesetzt werden, ja ihre Angelegenheit wird eben so leicht durchzuführen seyn, da es nur darauf ankommt, das apologetische Räsonnement auf seine Widersprüche aufmerksam zu machen. Wir brauchen nur der Sprache wieder zu ihrem Vorrechte zu verhelfen, daß die Worte nicht bloß Laute sind, sondern auch Gedanken bezeichnen. Lesen wir jene Räsonnements, so müßte es in der That scheinen, daß Worte alles Andere nur nicht den Gedanken bezeichnen, den Jedermann mit ihnen bisher verknüpft hat. Aber nur Ein Ruck, und der Apologet wird erwachen und zu seinem

*) Wie Bengel sagt: mirabilis potestas tentatori concessa. Bengel erkennt es auch noch an, daß der Teufel äußerlich sichtbar dem Herrn erschienen sey, läßt also den Bericht in dieser Beziehung noch unverletzt, wenn er auch die wunderschöne Vermuthung wagt: videtur tentator sub schemate γραμματέως, scribae, apparuisse; quia τὸ γέγραπται, scriptum est, ei ter opponitur.

Schrecken bemerken, was er in seinem Traume für Worte gesprochen oder im Schlafe niedergeschrieben hat.

„Die absolute Reinheit Jesu, sagt Olshausen*), gestattet auf keine Weise die Ableitung eines unlautern Gedankens aus ihm selbst.“ Aber wenn nun Olshausen zugleich sagt, die Versuchung habe darin bestanden: daß die Seele Jesu den Einwirkungen des Reiches der Finsterniß bloßgestellt war, ist dann diese Bloßstellung nicht schon die realste Möglichkeit der Versuchung, oder ein Mangel, der im Schein der Unbestimmtheit durch keine Gewalt zurückgehalten werden kann, sondern sich durch seine innere Dialektik zur Bestimmtheit forttreibt und positiv in Gedanken offenbart, welche ihn als Mangel erkennen lassen? Was bedarf es noch des Teufels, wenn die Seele Jesu einer Bloßstellung fähig war, aus welcher allein schon die versuchenden Gedanken hervorgehen konnten? Sagt endlich Olshausen: „die Versuchung Jesu ging in der Tiefe seines innern Lebens vor**),“ so ist in dieser Tiefe des Innersten das Versuchende so weit in — doch sollen wir wirklich Worte niederschreiben, deren Tautologie das Absurdeste von der Welt ist? — so weit in die Tiefe des Innersten hineingezogen, daß es zu einer innern Bestimmtheit des Geistes geworden und die Frage nur noch die ist, ob es als diese Bestimmtheit befestigt oder überwunden werden soll.

Etwas derber begründet Hoffmann die Möglichkeit der Versuchung Jesu, indem er fragt: „war es bei der hohen Schwellung des Selbstgefühls, nachdem ihm nämlich in der Taufe die ausgezeichnete Versicherung gegeben worden, er sey der Sohn Gottes, nicht möglich, daß ein leichtsinniges Vertrauen auf die bereits empfangene Gewißheit des Sieges sich seiner bemächtigt, wodurch er vom Wachen und Beten wäre abgelenkt worden***)?“ Wir sind weit davon entfernt, Jesum zu einem Charakter zu machen, der in Bezug auf seine geschichtliche Aufgabe jemals des Leichtsinns fähig gewesen wäre, aber dem guten Apologeten, der

---

*) I, 183.
**) I, 192.
***) p. 313. 314.

mit seinen Worten so hoch einherfährt, dürfen wir doch bemerken, daß der Leichtsinn die Versuchung schon in sich enthält und daß es keines Teufels, sondern nur der geringfügigsten Gelegenheit bedarf, um ihn nicht in Versuchung sondern augenblicklich zu Falle zu bringen. Ist der Leichtsinn noch nicht der Fall selbst, so genügt Alles, das Kleinste und Entfernteste, um ihn in den Abgrund zu ziehen.

Hoffmann unterrichtet uns auch darüber, wie es bei der Versuchung im Einzelnen herging. Er sagt*): „der erste Gedanke für Jesum, als er hungerte, mußte (!) seyn, er brauche nur seine Macht über die Natur zum Behufe seiner irdischen Bedürfnisse auszubeuten. Diese Gedanken, in denen an sich nichts Böses lag, wurden auf eine aus seinem Willen unerklärliche Weise zur Anforderung und so trat eine Versuchung ein.“ In den Compendien der Psychologie findet man wohl diese Maschine, die mißbräuchlich Mensch genannt wird, an dieser Maschine sieht man jene Schubfächer mit der Aufschrift Gedanke, Wille u. s. w.; im Leben und in der Wirklichkeit kennt man diese Mumie nicht, da ist der Gedanke an sich das Bestimmende, an sich der Wille, indem er sich durch seine eigne Bewegung ins Postulat umsetzt.

Wir verstehen nun, was es heißt, wenn der Apologet so hoch betheuert, daß „eine rein innerliche Entstehung des Reizes zur Sünde (in Jesus) außer den Gränzen der Möglichkeit lag**):“ es heißt Nichts, es sind Worte, die einer dogmatischen Voraussetzung zu Liebe hingeschrieben, aber sogleich wieder vergessen werden, wenn der Theologe von der Sache selbst, wenn er von der Versuchung spricht. Sagt denn Hoffmann nicht selber: „da Jesus wirklicher Mensch war, so versteht es sich von selbst, daß nach der andauernden Erhebung (nach der Taufe) ein Zustand der gemüthlichen Schwächung eintrat, wie er immer auf starke Anschwellungen des Gefühls eintritt. Schon hierin lag an sich Versuchung.“ Genug! mehr braucht der Theologe nicht zu sa-

*) p. 321.
**) Ebend. p. 320.

gen, um es selber auszusprechen, daß die Möglichkeit der Sünde in Jesu lag. So viel wenigstens muß aber der Theologe sagen, wenn er überhaupt davon sprechen will, wie Jesus versucht werden konnte. Er hat genug gesagt: lag in jenen Schwingungen des innern Seelenlebens an sich schon Versuchung, so kommt der Teufel zu spät, denn dieselben innern Schwingungen des Geistes treiben das An-sich schon von selbst und bald genug zur wirklichen Versuchung.

Die andere Auffassung, welche auf diesem Standpunct der Apologetik möglich ist, betrachtet die Versuchung als eine Reihe von „Thatsachen des innern Lebens" Jesu, wagt aber nicht, darüber etwas Genaueres zu bestimmen: „in wiefern und auf welche Weise der Satan auch wirklich hierbei mitwirkte," um Jesum vom rechten Wege abzuführen. Um so weniger glaubt sie zu diesem Wagstücke berechtigt zu seyn, da die Versuchungsgeschichte „nur eine fragmentarische symbolische Darstellung von jenen Thatsachen seines innern Lebens" sey*).

Eine Parabel soll also diese Darstellung nicht seyn, denn sie enthält „geschichtliche Wahrheit," sogar bis auf den Punct, daß sich Jesus wirklich in die Einsamkeit zurückgezogen und gefastet hatte, als er in jene Kämpfe fiel, die in der Versuchungsgeschichte symbolisch dargestellt sind. Aber wie sollten nun die Jünger, wie sollte die Kirche, wenn für ihr „praktisches Bedürfniß" diese Darstellung berechnet war, das symbolische Element von dem geschichtlichen absondern? Hätte Jesus durch diese Darstellung nicht die äußersten Mißverständnisse und Irrthümer verschuldet, wenn er erst so spricht, als erzähle er eine wirkliche Begebenheit seines Lebens und mit keinem Winke andeutet, an welchem Puncte er in die symbolische Darstellung übergehe? Wenn es nackte empirische Thatsache ist, daß er in die Wüste ging, fastete und endlich hungerte, woran soll man auf einmal erkennen, daß der erste versuchende Gedanke, der „ihm vorgehalten wird," nicht vom leibhaftig erschienenen Teufel vorgehalten sey, daß er nicht eben so wirklich auf die Zinne des Tempels geführt wurde,

*) Neander, p. 101.

wie er vorher wirklich in die Wüste gegangen war? Wer kann diese Scheidung in der Form überhaupt vornehmen? Wer anders als der ungläubige Apologet, der bei allem Streiten für die Existenz des Teufels, es dennoch nicht wagt, offen und entschieden eine wirkliche, leibhaftige Erscheinung desselben anzunehmen? Ja wohl! nur der halbgläubige Apologet versteht sich auf diese Scheidung, er weiß es allein, daß, wenn der Teufel auf den Schauplatz tritt, in demselben Momente das symbolische Element anfängt. Die Jünger Jesu verstanden sich auf dieses Kunststück noch nicht; wenn sie den Herrn von einer Erscheinung des Satan reden hörten, so waren sie sicher, daß es sich wirklich so, wie ihr Meister spricht, verhalten habe.

Und wie unglaublich wird nun die erste Versuchung durch den Hunger, wenn der feste Glaube, daß der Satan Jesum versucht habe, nicht mehr vorhanden ist, durch einen Hunger, der durch die erste beste Wurzel gestillt werden konnte!

Neander's Erklärung hat noch dasselbe apologetische Interesse, welches wir bereits in seiner Haltungslosigkeit erkannt haben, zur Grundlage. Die Versuchungen, sagt er*), stellten sich dem Herrn „in der Anschauung" dar. „Doch — fügt er sogleich hinzu, um der gefährlichen Folgerung vorzubeugen — doch dürfen wir uns bei ihm keine solche Versuchungen denken, welche in seinem Innern irgend einen Keim der Selbstsucht, der durch einen von außen gegebenen Reiz hätte angeregt werden können, als Anschließungspunct voraussetzen." Das ist viel! Nein das ist zu viel, als daß ein Mensch sich unter diesen Worten noch Etwas denken könnte oder wir in Jesus mehr als Gespenst sehen müßten. Sogar „in wiefern" der Teufel hiebei mitgewirkt habe, will Neander unentschieden lassen, und nun sollen Anschauungen, die sich in Jesus ohne teuflische Anreizungen bildeten, sich in ihm gebildet haben, ohne daß sie in ihm einen „Anknüpfungspunct" hatten? Wo kommen sie her? Wie konnten sie auch nur Einen Augenblick für Jesus bestehen? Wo bleibt auch nur der Schein eines Kampfes, wenn sie nicht im Innern Jesu als ernstliche, ihm

*) Neander, p. 99.

angehörige Anschauungen dastanden? Neander will uns zwar den Anknüpfungspunct nennen: „nur die sinnliche Schwäche, welche ohne Selbstsucht bestehen kann, hatte Jesus mit der menschlichen Natur gemein und von dieser Seite konnte ein Kampf ihn treffen." Wieder die apologetische Halbheit, die nur vermittelst einer längst verschollenen Psychologie sich einen Augenblick behaupten kann und sogleich in ihrer Schwäche zusammenfällt, wenn man ihre Kategorie richtig durchführt. Soll die sinnliche Schwäche der Punct seyn, an welchen sich eine Versuchung Jesu „anknüpfen" konnte, so muß sie eine geistige Bestimmtheit seyn — d. h. wir dürfen nicht bei der frühern rationalistischen Ansicht stehen bleiben, welche das Böse aus der Sinnlichkeit und aus den Einflüssen derselben auf den Geist ableitete. Die Sinnlichkeit, wenn vom Bösen und von Versuchung die Rede ist, ist aber nicht nur geistig zu fassen, sondern die Bestimmtheit des Geistes selber, welche als solche der Trieb der Bewegung ist, in welcher sie ihre Kraft entwickelt, einen Augenblick herrscht und sodann von der Allgemeinheit des Geistes überwunden wird. Sie kann aber nicht überwunden werden (oder die Ueberwindung verdient diesen Namen nicht), wenn sie nicht wirklich im kritischen Augenblick als die innere, ernstliche Bestimmtheit des Geistes erfahren ist.

Hat der Apologet einmal den Teufel in Ruhestand gesetzt und den Bericht von dem Puncte an, wo der Versucher auftritt, zu einer symbolischen Darstellung Jesu von einer Thatsache seines innern Lebens gemacht, so wird es nun mit seiner Erlaubniß geschehen, wenn auch die Zurückgezogenheit in der Wüste und das Fasten sammt dem folgenden Hunger symbolisch gefaßt wird. Sieht er endlich, wie alle seine Worte, welche die Versuchung, trotzdem daß sie in der innern Welt geschehen sey, zu einer nur äußerlichen machen sollen, vergeblich sind und das Gegentheil von dem, was sie aussagen sollen, bezeugen, so wird er es gewiß nicht mehr verhindern wollen, wenn der Versuch gemacht wird, die Versuchungsgeschichte als die symbolische Darstellung zu fassen, welche Jesus den Jüngern von dem sittlichen Entwicklungskampf, den er vor seinem öffentlichen Auftreten bestand, gegeben hat.

4. Die Versuchung als innerer Kampf.

Darf aber das Zwiegespräch Jesu mit dem Satan als ein innerer Kampf in der Seele des Herrn gefaßt werden? Behalten dann jene drei Versuchungen noch den Sinn einer Collision, die für Jesus Bedeutung haben konnte? Unbedenklich! Jetzt erst erhalten sie den Sinn, der ihnen fehlen würde, wenn man sie in der Gestalt, wie sie berichtet sind, als geschichtliche Ereignisse fassen wollte.

Das Versuchende in der ersten Versuchung ist weder nur der Trieb, das sinnliche Bedürfniß zu befriedigen, noch ist die Art der Befriedigung des Hungers nur in Bezug auf das sinnliche Bedürfniß die Spitze des Interesses, diese Beziehung auf das Bedürfniß tritt vielmehr im Augenblick der Versuchung in den Hintergrund und die Pointe ist rein und allein das Verhältniß des Geistes zur Natur. Das Versuchende liegt in der zweideutigen Macht des Geistes, sich in Allem zu erkennen und zu wollen, in der Macht, deren Vorspiegelung ihn dahin bringen kann, daß er die Natur nicht mehr als solche anerkennt, sondern sie gegen ihre Bestimmtheit verändert und in bösartiger Lust in eine Nahrung für den Geist verwandelt. Das ist „jene geistig gesteigerte Sinnenlust, welche durch Geisteshunger getrieben, das Sinnliche nicht um seiner selbst willen, sondern eben als Nahrung für den Geist begehrt.“

Die geistige Wollust ist in der zweiten Versuchung gegen die Verhältnisse gerichtet, die von vorn herein schon geistiger Natur sind. Stürze dich — das ist hier die versuchende Stimme — stürze dich in alle Gefahren, du kannst Alles wagen, denn kein Verhältniß ist für dich gültig und keine Collision so schwierig, daß sie dir Schaden bringen könnte. Der Abgrund, in dem die gewöhnlichen Geister zerschellen, wenn sie sich muthwillig in ihn hinabbegeben wollen und die mühsamen Vermittlungen, durch die er aufhört Abgrund zu seyn, nicht durchmachen wollen, dieser Abgrung hat für den hochstehenden Geist keine Gefahr. Bei der ersten Versuchung ist die treffende Antwort, daß der Geist seine Nahrung sich nicht eigenmächtig schaffen darf, sondern nur

als gegebene annehmen müsse. Eben so schlagend ist die Antwort auf die zweite Versuchung: der Geist dürfe sich nicht muthwillig Collisionen schaffen d. h. sie nur deshalb schaffen, um in ihnen seine überlegene Kraft zu beweisen.

In den ersten beiden Versuchungen erscheint das Böse als verhüllt: es ziert sich noch mit dem Stichwort und dem verführerischen Schein, welcher der Vorstellung von der Macht des Geistes eigen ist und der verlockendste Anstoß zur Sünde werden kann. Der Fortschritt zur dritten Versuchung liegt darin, daß das Böse in seiner wahren Gestalt hervortritt und dadurch verführen will, daß es zeigt, über welche Fülle von Macht und Herrlichkeit es gebietet.

In der That konnte eine solche Versuchung zur „Sünde des Genius" dem Herrn nicht erspart werden. Der höher stehende Geist ist auch immer tieferen Versuchungen ausgesetzt, da in ihm Gedanken aufsteigen, die einem Geiste, der niedriger steht, unbekannt sind oder wenigstens nicht mit dieser schneidenden Gefährlichkeit nahe treten. Um so größer sind die Versuchungen, denen der höhere Geist ausgesetzt ist, weil sie geistiger Natur sind und sich nicht bloß auf den natürlichen Genuß beziehen, sondern die Offenbarung der unendlichen Macht des Geistes zum Zwecke haben und vorspiegeln. So mußten vor Allem die Versuchungen, denen Jesus ausgesetzt war, den größten Umfang haben, die kühnsten, weitgreifendsten seyn und das gesammte Interesse des Geistes, dessen Verhältniß zur Natur, zu den bestehenden Verhältnissen und den Trieb des Geistes zur Wehtherrschaft in ihren Umfang ziehen.

Keine Zeit war aber für das Hervortreten dieser versuchenden Gedanken passender und natürlicher als jene Zeit, da Jesus über seinen messianischen Beruf entschieden war, d. h. die Zeit nach der Taufe. War denn in dem Augenblicke, als das Bewußtseyn seines Berufs in ihm aufgegangen war, auch das Bewußtseyn über die Art und Weise, ja über die Möglichkeit der Ausführung seines Berufes entschieden? Wer die Gewißheit eines Berufs von so unendlichem Umfange zum erstenmal in sich empfindet, kann und muß selbst in demselben Augenblick sich auf

eine so außerordentliche Höhe gestellt fühlen, auf welcher die Rücksichten auf alle verständigen Verhältnisse, denen nicht nur der niedrigere Geist sondern auch die Idee sich beugen müssen, nicht mehr als nothwendig erscheinen.

Nur darf man sich nicht vorstellen, daß die Versuchungen Schlag auf Schlag einander folgten und nur kurze Zeit eingenommen hätten. Muß doch vielmehr jeder einzelnen Versuchung immer erst eine unbestimmte Aufregung der Seele vorangehen, wo der versuchende Gedanke sich allmählig als Ahndung einer Möglichkeit ankündigt und in wechselnden Gestalten sich der Seele darbietet, bis er in der Schärfe seiner ganzen Gefährlichkeit sich feststellt. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß dasjenige, was unsere Evangelien als ein in kurzer Zeit abgeschlossenes Factum darstellen, vielmehr eine Reihe von innern Kämpfen war und eine längere Zeitperiode einnahm, die zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftreten nothwendig anzunehmen ist.

Wenn Jesus wirklich Kämpfe dieser Art erlebt hat, so gab es für ihn keinen Grund, der ihn hätte hindern können, davon mit seinen Jüngern zu sprechen. Es ist immer erfreulich und man thut es gegen Vertraute, die man lieb hat, gern, mit ihnen von innern Erfahrungen zu sprechen und ihnen mitzutheilen, durch welche Kämpfe und geistige Vermittlungen man zur Entschiedenheit eines bestimmten Standpunctes gekommen ist. Man glaubt damit den Vertrauten das beste Zeugniß des Vertrauens und der Zuneigung zu geben, wenn man ihnen das Verborgenste des eignen Geistes aufschließt; andrerseits aber fühlt man sich durch eine unwiderstehliche Gewalt zu solchen Eröffnungen getrieben, denn erst wenn man von diesen Uebergängen spricht, setzt man sich mit ihren Kämpfen vollständig auseinander und gibt man zu erkennen, daß sie in der That aufgehört haben, Kämpfe zu seyn, kurz daß sie etwas Fremdes geworden sind, das nun abgelegt und abgethan ist. So wird auch Jesus — vielleicht öfter — von den Kämpfen seiner Versuchungen gesprochen haben, in diesem Falle aber war es für ihn Bedürfniß, das in längerer Zeit Ausgebreitete zu einer zusammenhängenden Gestalt zusammenzufassen

und als ein Factum darzustellen, zu welchem Zwecke keine Form passender war als die symbolische.

So weit die Ansicht Weiße's *). Doch nein! nicht so weit! Um einen Absatz früher hätten wir bemerken sollen, daß wir Weiße's Ansicht vortragen, denn das kann dieser Kritiker nicht wahrscheinlich finden, daß Jesus „diese Parabel in der Absicht erklärt haben sollte, um seinen Jüngern einen geschichtlichen oder psychologischen Aufschluß über seine Seelenzustände oder über den Gang seiner sittlichen Bildung zu geben. Es sey auch nicht der Charakter jener Zeit gewesen, Aufschlüsse solcher Art zu geben." Allein wenn Jesus darin uns gleich geworden, daß er versucht war, und mit dem Gedanken der Versuchung wirklich Ernst gemacht ist, so sehen wir nicht ein, weshalb nicht der Herr von dem allgemeinen menschlichen Gefühle, welches nicht ruht, bis die Verborgenheiten der Seele aufgedeckt werden, getrieben seyn sollte. Ja, man müßte es ganz in der Ordnung finden, daß in diesem Falle Jesus mit dem Beispiel der Kühnheit und Selbstgewißheit, welche sich im Bekenntniß der innern Kämpfe und Vermittlungen unverletzt weiß und erst in seiner Gemeinde möglich wurde, vorangegangen wäre. Erscheint doch Jesus im Anfange nach Weiße's Ansicht als wirklicher Mensch, wenn er versucht wird, warum soll er nun auf einmal aufhören Mensch zu seyn, warum die Natur des Menschlichen nicht ganz und gar erleben? Er darf es nicht, denn er ist kein Mensch, er ist kein wirkliches Selbstbewußtseyn, welches die Dialektik des Gegensatzes als seine eigne Natur erfährt, er ist und bleibt, wie wir bereits sahen, auch nach Weiße das Gespenst der Apologetik. Eine Versuchung, in welcher die versuchenden Gedanken auch nur „relativ" äußerlich bleiben, ist keine Versuchung mehr, ein Kampf, in welchem die Möglichkeit des Andersseyns auch nicht zur „bloß innerlichen Actualität des Willens" wurde, ist kein Kampf, weil kein Feind da ist, der im Innern des Selbstbewußtseyns zu bekämpfen wäre.

Fällt Weiße's Ansicht nach dieser Seite in den Kreis der

*) II, 18—26.

Apologetik zurück, so kann sie demselben Schicksal nicht entgehen, wenn sie die Versuchungsgeschichte als eine Parabel bezeichnet, welche Jesus selbst vorgetragen habe. Weiße vermuthet zwar, „daß sich Jesus bei Erzählung dieser Parabel nicht in der ersten Person einführte; das Subject derselben habe vielmehr die typische Persönlichkeit des „Menschensohnes" gebildet. Was von dieser Persönlichkeit erzählt wurde hatte dann eine Bedeutung, die, indem sie den aus tiefer sittlicher Erfahrung geschöpften Inhalt zur Allgemeinheit der Idee erweitert, eben so weit sich über die Einzelheit und Zufälligkeit des psychologischen Factums als solchen erhebt, wie über die abstracte Allgemeinheit des bloß Paränetischen." Allein das Unmögliche wird niemals möglich gemacht werden. Die Versuchungsgeschichte kann schlechterdings nicht eine Parabel seyn, die Jesus selbst vorgetragen habe. Auch des Menschen Sohn ist keine Persönlichkeit, welche in dem Sinne „typisch" wäre, daß Attribute und Handlungen, die ihr zugeschrieben werden, von Jesus und den Jüngern mit Bewußtseyn als Ausdruck einer Idee gefaßt werden konnten, die von dieser Persönlichkeit abgelöst und unterschieden werden könnte. Sondern was des Menschen Sohn thut, leidet und erfährt, es mag noch so allgemein, es mag im höchsten Grade die Bestimmtheit der Idee seyn, immer wird es doch für das Bewußtseyn Jesu und der Jünger die Bestimmtheit, das Thun oder Leiden seyn, welches dieser Persönlichkeit zugleich individuell angehört.

Alle apologetischen Wendungen sind nun erschöpft und der einzige Gewinn, der aus einem so bedeutenden Aufwand von Kräften, aus alle diesen Versuchungen und Anstrengungen des menschlichen Denkens zu ziehen ist, besteht in dem unerschütterlichen Resultat, daß der biblische Bericht von der Versuchung weder ein Factum aus dem Leben Jesu erzählt, noch eine symbolische Darstellung seyn kann, welche Jesus von den Kämpfen seines Innern gegeben habe. Die Evangelisten freilich wollen uns ein Factum aus dem Leben Jesu berichten; aber einerseits bleibt es bei der Unmöglichkeit, diese Berichte geschichtlich, wie sie es verlangen, zu fassen, zumal da wir gesehen haben, wie sie allmählig entstanden sind. Andererseits — und das ist das letzte

entscheidende Beweisstück — ist es nur die Sitte der künstlerischen Anschauung, das Leben eines Heroen so anzuordnen, daß die Versuchungen in den Einen Augenblick vor dem öffentlichen Auftreten sich zusammendrängen und den Entscheidungskampf bilden, welchem das fernere Leben in der Einen gewählten Richtung folgt; höchstens kann es für diese Anschauung noch einmal am Schlusse des Lebens zu einem Kampfe kommen, der einer Versuchung ähnlich sieht. Im wirklichen Leben ist es anders: da treten die Versuchungen in ihrer wahren Bedeutung und Gefährlichkeit erst dann ein, wenn das Selbstbewußtseyn den Kampf mit den feindlichen Mächten schon begonnen hat, mit ihnen in unmittelbare Berührung tritt und sie entweder in ihrem verführerischen Schein kennen lernt oder sich versucht fühlt, sie in einer Weise zu überwinden, welche die menschlichen und sittlichen Gesetze für gering achtet.

Es ist nur noch die Frage, wie die Anschauung, welche den Bericht gebildet hat, entstanden ist.

5. Die Entstehung der Versuchungsgeschichte.

Sie ist entstanden, antwortet Strauß, und „zusammengefügt aus alttestamentlichen Vorbildern." „Waren nämlich die vornehmsten Frommen des hebräischen Alterthums, war das Volk Israel selbst, nach der frühern Ansicht von Gott, nach der späteren vom Teufel versucht worden: was lag näher, als die Vorstellung, daß vor Allen an den Messias, das Haupt aller Gerechten und den Repräsentanten und Vorkämpfer des Volks Gottes, der Satan sich wagen werde, um ihn zu fällen*)?"

Es ist dagegen bereits bemerkt worden und wir brauchen diese Bemerkung, da sie vollkommen treffend ist, nur zu wiederholen: „die bloße Vorstellung der Möglichkeit oder auch die gleich abstracte Vorstellung der Nothwendigkeit eines solchen Herganges würde nur dann eine Idee zu nennen seyn, zum wirklichen Mythus würden wir jenen Typus nur dann gestaltet finden,

*) L. J. I, 479. 481.

wenn entweder aus dem innern Leben Jesu*) eine Begebenheit, welche für die Gedankenbildung jener Zeit keinen andern als einen symbolischen Ausdruck zuließ, oder von den allgemeinen weltgeschichtlichen Verhältnissen des Christenthums ein geistiges Moment, mit dessen Ausdruck es sich entsprechend verhält, dargestellt werden sollte**)."

So ist es! Einzig und allein innere Bewegungen und Erlebnisse der Gemeinde konnten das Interesse erwecken, welches für die Ausbildung einer so bedeutenden Anschauung erfordert wird und ihr überhaupt erst allgemeine Bedeutung geben konnte. Dabei versteht es sich von selbst: wenn die Gemeinde diese ihre Erfahrungen und innern Kämpfe so darstellen sollte, daß sie ihr als ein Kampf des Erlösers entgegentraten, so mußten es Kämpfe seyn, welche sie als Gemeinde d. h. in Gemeinschaft mit ihrem Princip und nur wegen ihres Princips mit sich selbst und mit der Welt zu bestehen hatte. Es waren Kämpfe, in welche das Selbstbewußtseyn des Princips, wie es in der Gemeinde lebte, selbst hineingezogen war.

Das Räthsel ist gelöst. Zwar sagt Neander — man erlaube uns den langen Satz abzuschreiben, Ein Wort wird seine Verwirrung auflösen — „der mythischen Auffassung widerspricht der Inhalt dieser Erzählung, denn wir erkennen in demselben nicht etwa das Durchstrahlen eines gewissen die Umgebung, in welcher das Christenthum sich zuerst entwickelte, charakterisirenden Ideenkreises, wie wir erwarten müßten, wenn es der Geist dieser Umgebung wäre, welcher einen solchen Mythus gedichtet hätte, sondern wir finden darin vielmehr den Geist der Weisheit und Besonnenheit, welcher mit den herrschenden Ideen und Geistesrichtungen dieser Zeit in Widerspruch steht." Nun eben dieser Widerspruch mit seinen Kämpfen und der Sieg des Geistes, der Triumph des Princips und dessen Selbstbewußtseyns ist in dieser

*) Diesen ersten Fall, den aber Weiße der positiven Natur seiner Anschauung gemäß setzen mußte, erkennen wir natürlich nicht an. Wenn die Gemeinde eine Anschauung produciren sollte, so mußte sie nothwendig dabei interessirt seyn.

**) Weiße, II, 14, übereinstimmend mit Neander, L. J. Ch. p. 93.

Anschauung zum Kampf und Sieg der Person, in deren Gestalt die Gemeinde sich allein ihr Princip vorstellen konnte, objectivirt.

Auch Weiße wird uns von dem einzigen Wege, der zur Erklärung des Problems führt, nicht abbringen können, wenn er behauptet, in der Versuchungsgeschichte sey kein Moment von den „allgemeinen weltgeschichtlichen Verhältnissen" der Gemeinde wiederzuerkennen. Er sagt zwar: „in der Versuchungsgeschichte ist es so ausschließend das sittliche, der Persönlichkeit als solcher, dem Wollen und Thun des Einzelnen angehörende Moment, was ihre Gestalt und ihren individuellen Charakter bestimmt hat, daß bei jeder Deutung die weiter ausholen oder Entfernteres berühren will, gerade diese ihre charakteristische Eigenthümlichkeit gänzlich verloren geht und verwischt wird." Das Persönliche ist aber auch in dieser Erzählung Nichts weiter als die einzig mögliche Form, welche der Gemeinde zu Gebote steht, wenn sie die Anschauung ihrer Interessen, Erfahrungen und das Selbstbewußtseyn ihres Princips vollendet. Die Persönlichkeit der religiösen Anschauung ist daher immer zugleich von allgemeiner Bedeutung, nämlich die Substanz der Gemeinde, und daß in der Versuchungsgeschichte das Sittliche die Pointe bildet, kommt allein daher, weil in ihr die sittliche Macht der Gemeinde oder das Princip derselben in der Collision mit den Weltverhältnissen angeschaut wird.

Die Versuchungsgeschichte stellt uns dar die Unterordnung und das Eingehen der Gemeinde in die Vernunft der Natur und der Geschichte. Der Kampf, der in dieser Angelegenheit geführt wird, ist derjenige, den die Vorstellung von der abstracten Allgemeinheit, Macht und Transscendenz des Princips mit der empirischen Welt zu führen hatte, bis der Sieg gewonnen, die Vernunft der Weltverhältnisse anerkannt und der Gedanke, unmittelbar aus der Allgemeinheit der Vorstellung heraus in die Wirklichkeit einzugreifen und den Gegensatz zu vernichten, aufgegeben war.

Ein Princip von so weiter Allgemeinheit wie das christliche, welches das ganze Leben des Geistes aus den bisherigen Verhältnissen herauszog und in dem Glauben concentrirte, d. h. in

einem Glauben, der an sich schon die Umkehrung aller Weltverhältnisse war, wenn er im Leben und Leiden des Gekreuzigten die Offenbarung der absoluten Wahrheit sah — ein solches Princip konnte nicht anders als unter heftigen Kämpfen und Aufregungen, konnte sich mit der Wirklichkeit und Geschichte überhaupt nicht in Berührung setzen und endlich ausgleichen, ohne den Geist vorher bis in den innersten Grund seiner Vorstellungen, Wünsche und Leidenschaften revolutionirt zu haben. Die absolute Welt des Glaubens war eine schlechthin innere, sie war für die Vorstellung eine jenseitige und so weit sie bisher in der empirischen Erscheinung, in den Leiden des Erlösers sich offenbart hatte, erschien sie als der Widerspruch mit ihr selbst, mit ihrer Bedeutung, das Absolute zu seyn, und mit der wirklichen Welt — wie sollte die Anschauung des Absoluten in diesen Widersprüchen sich ruhig, kühl und phlegmatisch befriedigt gefühlt haben? Unmöglich! Jene Widersprüche sind an sich selbst der Trieb ihrer Fortbewegung und Auflösung oder sie sind schon ihre Auflösung selbst. Wenn die absolute Wahrheit in Niedrigkeit erscheint — gilt denn nun noch das Hohe? Wenn die Welt des Glaubens die innere ist — hat vor ihr das Bestehende, Wirkliche noch Geltung? So wenig wie die Geschichte und die Gesetze ihrer Entwicklung noch Anerkennung finden können, wenn das einzige Princip, welches der Vorstellung gilt, ein transscendentes und so allgemein, so umfassend ist, daß vor ihm die mühsamen Vermittlungen des wirklichen geschichtlichen Geistes als nichtig und unnöthig verschwinden müssen!

Wir haben wahrlich nicht weit herum zu suchen, wenn wir wissen wollen, ob das christliche Princip wirklich als die Vorstellung von diesem Umsturz aller vernünftigen Gesetze sich entwickelt hat. Die Wunderanschauung machte die Gesetze der Natur zu nichte, so daß die Natur nicht mehr als solche blieb und erst auf dem Umwege, wenn sie sich selbst und die Harmonie ihres Gesetzes offenbart, als Zeugniß des Geistes genommen wurde, sondern als dieses Zeugniß und als Bestätigung des Geistes galt sie erst, wenn sie mit Gewalt ihrer Natürlichkeit, ihrer Bestimmtheit beraubt und zu einem Spiel des Geistes gemacht war. Wie

wenig die bestehenden Verhältnisse der Geschichte galten, wie das Selbstbewußtseyn des neuen Princips vor Ungeduld sie zertrümmert zu sehen sich zitternd anstrengte und zwischen der Allmacht des Princips und den geschichtlichen Verhältnissen eine tödtliche Collision bildete, sehen wir in dem Buch der Offenbarung. Daß man endlich in dem Gedanken schwelgte, das neue Princip würde sich bald die Herrlichkeit der Welt unterwerfen und seinen Anhängern den Raub zum Genuß preisgeben, lehrt uns die frühe Ausbildung des Chiliasmus.

Will man mehr, um sich zu überzeugen, daß alle Kämpfe und Collisionen, welche die Versuchungsgeschichte darstellt, im weitesten Umfange die Gemeinde beschäftigten und für diese sehr ernstlich, sehr angreifend waren? Die Besonnenheit und innere Sicherheit des Princips trug den Sieg davon, einen Sieg, welchen die Versuchungsgeschichte schildert, nachdem die Erlebnisse der Gemeinde, weil sie das Princip selbst betreffen, zu einer Begebenheit im Leben Jesu umgewandelt waren. Der Augenblick mußte einmal kommen, wo die Gemeinde vor dem Abgrunde, in den sie ihre fieberhafte Aufregung zu stürzen drohte, erschrak, zur Besonnenheit kam und das Bestehende, die Natur, die geschichtlichen Verhältnisse und die Macht der Welt wenigstens so weit bestehen ließ, daß sie auf den plötzlichen Umsturz derselben resignirte und im Glauben an die göttliche Allmacht, welche zur rechten Zeit den Kampf durchführen und entscheiden werde, sich beruhigte*).

Die alttestamentlichen Vorbilder, die Versuchungen, denen

*) Wenn die Apologeten (wie z. B. Neander, p. 102.) sagen, die Versuchungsgeschichte sey in der „Form", in der sie in den Evangelien mitgetheilt ist, „keine wirkliche, aber wahre Geschichte", so ist das nur die Flucht in eine Unbestimmtheit, in welcher die Frage nach der Wirklichkeit bloß abgeschnitten werden soll. Die Kritik, welche den Bericht bis auf seine Geburtsstätte, in das Selbstbewußtseyn der Gemeinde zurückführt, hat den Vortheil, daß sie die Versuchungsgeschichte auch als eine wirkliche Geschichte bezeichnen und begreifen kann. Die Frage nach der wahren Wirklichkeit läßt sie sich nicht abschneiden, sie stellt diese Frage und beantwortet sie.

die Frommen ausgesetzt waren, der Durchzug durch die Wüste, während dessen das Volk auch mit Versuchungen zu kämpfen hatte, das vierzigtägige Fasten Mose's, die Aufwartung des Engels, der dem Elias Speise brachte — alles das hat den biblischen Bericht nicht gebildet, sondern diente nur dazu, einer Anschauung, die sich selbstständig aus sich selbst in der Gemeinde gebildet hatte, die bestimmtere Form zu geben. Das formende Selbstbewußtseyn griff nach jenen Vorbildern, weil es ihm natürlich schien, daß nach dem einstimmigen Gesetz der Geschichte die Erlebnisse des Messias dieselbe Gestalt haben müßten, in welcher die ähnlichen Kämpfe von jeher geschehen waren, es griff endlich nach diesen Vorbildern auch deshalb, weil es in ihnen instinctmäßig denselben Gedanken ahndete, mit dessen Darstellung es selbst beschäftigt war.

Marcus hat den ersten Versuch gemacht und die einfachen Elemente der Darstellung zusammengetragen. Jesus wird in der Wüste vierzig Tage hindurch versucht und weilt in dieser Zeit unter den Thieren. Was die letztere Angabe betrifft, so dürfen wir von vornherein mit gutem Rechte vermuthen, daß in einer so kurzen Darstellung kein Zug bedeutungslos ist. Sagt man, die Thiere seyen die natürliche Umgebung eines Solchen, der in der Wüste verweilt, so muß man sich erinnern, daß die Decoration der Scene in einem frei gebildeten Kunstwerke immer eine innere Beziehung auf die Stimmung, Bewegung und auf den Hauptzweck der Scene hat, daß sie als Attribut zur handelnden Person gehört und als solches das Innere derselben wiederspiegelt. Kurz die Thiere, die Jesum während der Versuchung umgeben, sind das Symbol der „Leidenschaften und Begierden"*), welche sich in ihn einzudrängen suchen.

Lukas, der die Elemente, welche ihm Marcus geliefert hat, zu bestimmten Gestalten ausbildet, bedarf dieser Umgebung der Thiere nicht mehr, da die einzelnen Angriffe des Teufels die Leidenschaften und Begierden zur Sprache gebracht und in Gedanken umgewandelt haben. Mit gleichem künstlerischen Geschick

*) Weiße, II, 21.

hat Lukas auch den Sinn, der an sich im Symbol der Wüste und des Fastens liegt, zu den bestimmten Versuchungen ausgearbeitet — natürlich, setzen wir hinzu, indem ihm zugleich die Kämpfe der Gemeinde das Material lieferten. Das Fasten — was ist es als dieses Symbol anders als die Zurückziehung aus der gewöhnlichen Verwicklung mit der nährenden geistigen Substanz, so daß diese nicht mehr nur unwillkührlich, als verstände es sich so von selbst, und ohne besondere Anstrengung des Willens mit dem Geist in Einheit steht, sondern als fremdes Object, als Gegenstand der Reflexion und der freien Aneignung vom Ich gesondert ist und dieses als das Leere erscheint, welches erst durch einen Willenskampf und die Anstrengung eines neuen Entschlusses mit seiner Substanz sich wieder vereinigen muß? Die wahre und einzig passende Stätte für diesen Kampf der Entbehrung und nun vermittelten Aneignung ist die Wüste, denn hier erst ist der Kampf, die Entbehrung und die doppelte Möglichkeit der Entscheidung ernstlich und dringend. In der Verlassenheit sieht sich der Geist von der Macht, vom Genuß und von der Herrlichkeit der Welt getrennt, um so mehr aber in Spannung gegen die Befriedigung, die ihm versagt ist und die Frage ist jetzt die ungeheure geworden, ob er die Substanz mit Gewalt in sich aufnehmen soll, um seine Entbehrungen unmittelbar aufzuheben, zu befriedigen und die Welt mit aller ihrer Herrlichkeit sich anzueignen, oder mit dem innern Besitz seines unendlichen Princips sich genügen und auf dessen still und allmählig wirkende Kraft vertrauen soll.

Die Gemeinde hat auf ihrem Zuge durch die Wüste der Welt gekämpft, mit teuflischen Versuchungen gekämpft und in der Geschichte, welche Marcus und Lukas geschrieben und Matthäus künstlerisch vollendet hat, das Gelübde gethan, nur auf die innere Kraft ihres Princips zu vertrauen. Die nahe liegende Frage, ob sie immer und in jeder geschichtlichen Collision in ihren Gliedern das Gelübde gehalten hat, wollen wir nicht beantworten, da man uns schon deshalb verdammen wird, daß wir nur daran denken, sie aufzuwerfen.

Dritter Abschnitt.

Der Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Matthäus 4, 12—25.

---

§ 15.

Die Rückkehr Jesu nach Galiläa.

Matthäus 4, 12.

Als Jesus hörte, sagt Matthäus, daß Johannes überantwortet war, ging er nach Galiläa zurück. Jesus — das ist die Ansicht des Evangelisten — sah sich durch die Nachricht von der Gefangensetzung des Johannes bewogen, nach Galiläa zurückzukehren und öffentlich aufzutreten. Er bekam aber jene Nachricht, als er aus der Zurückgezogenheit, welche der Anlaß zu den Versuchungen geworden war, wieder hervorkam.

Keine geringe Schwierigkeit muß uns die Art und Weise bereiten, wie der Evangelist die Rückkehr Jesu nach Galiläa und seinen Entschluß dort aufzutreten motivirt. Daran wollen wir eben keinen Anstoß nehmen, daß Jesus durch die Nachricht von dem unglücklichen Schicksal des Täufers zum öffentlichen Auftreten bewogen wurde, denn die Aussicht auf Verfolgungen und Leiden wird den Mann, der seiner Aufgabe gewiß ist, nicht erschrecken. Aber voreilig und muthwillig wird Niemand, der die Gewißheit hat, daß an seine Person eine hohe Idee geknüpft ist, die Gefahr herausfordern, noch weniger sogleich im ersten Augenblick des Auftretens Alles auf das Spiel setzen — und doch soll

es Jesus gethan haben? De Wette meint*), „Jesus habe sich nur aus dem Wirkungskreise des Johannes entfernen wollen, um nicht eine gefährliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.“ Ein unzweckmäßigeres Mittel hätte er aber für diesen Fall nicht wählen können, er hätte vielmehr die Gefahr herausgefordert, da derselbe Herodes, welcher den Täufer hatte gefangen setzen lassen, auch über Galiläa herrschte.

Die Spitze des Anstoßes wird dadurch gebildet, daß die Nachricht vom unglücklichen Schicksal des Täufers den Herrn zum Auftreten in Galiläa bewogen haben soll. Aber was quälen wir uns doch — nach der Art der Apologeten — mit der Frage, wie jene Nachricht Jesum zu diesem Schritt habe bewegen können, was ängstigen wir uns ab, um eine pragmatische Bemerkung noch weiter zu verarbeiten, die an sich schon ganz zur Unzeit aufgestellt ist und nur dem Matthäus angehört? Wozu den Buchstaben noch mehr zur Herrschaft bringen, da wir ihn vollkommen erklären und — auflösen, wenn wir dahinter kommen, wie er entstanden ist? Matthäus, der Späteste, der Pragmatiker, der Mann der Reflexion unter den Synoptikern weiß allein von diesem Motiv, das den Herrn nach Galiläa getrieben haben soll. Lukas weiß davon Nichts: er sagt nur (C. 4, 14.), Jesus kehrte in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück, d. h. in der Kraft desselben Geistes, der ihn in die Wüste, wo er versucht wurde, geführt hatte. Freilich kann Lukas in dieser Frage eigentlich keine Instanz bilden, da er die Gefangensetzung des Täufers schon C. 3, 19. 20 so voreilig gemeldet hatte. Aber Marcus tritt dafür wieder auf, um den Knoten zu lösen — und er löst ihn wirklich. Nach seinem Bericht von der Versuchungsgeschichte meldet er bloß: „nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa“ (C. 1, 14.), für seine noch unbefangene Anschauung fällt also Beides, daß der Täufer so eben erst ins Gefängniß gesetzt war und Jesus nach Galiäa geht und dort auftritt, überhaupt nur zusammen und Matthäus erst verbindet Beides durch die Reflexion, die Nachricht von dem un-

*) 1, 1, 44.

glücklichen Ende seines Vorläufers sey für Jesum das Motiv gewesen, in Galiläa mit seiner Predigt aufzutreten.

Ist aber die Anschauung des Marcus bei allem Anschein ihrer Unbefangenheit deshalb weniger von einer sehr bestimmten Reflexion gesetzt? Die Sicherheit und Naivetät, mit der sie auftritt, ist kein Grund, ihren Ursprung aus der Reflexion von vornherein zu läugnen, da auch der reflectirendste Pragmatismus einer so unbefangenen Darstellung fähig und mächtig seyn kann, daß er die Reflexion in ihrer verständigen Vermittlung nicht hervortreten zu lassen braucht, sondern sie plastisch in die Gruppirung der Facten verarbeitet und als die innere Reflexion wirken läßt. Wir haben, wie man sieht, die oft behandelte Frage im Sinne, ob Jesus wirklich erst oder sogar augenblicklich, nachdem der Täufer gefangen gesetzt war, aufgetreten sey. Der vierte Evangelist berichtet ja im Gegentheil, daß Jesus und der Täufer noch längere Zeit nebeneinander wirkten, wie kommen also die Synoptiker zu ihrer Nachricht, Johannes sey vor dem Auftreten Jesu gefangen gesetzt worden? Nun diese Nachricht ist auch „falsch" genug, antwortet de Wette*), sie ist eine „Unrichtigkeit," die „zur ältesten evangelischen Tradition gehört." Allein die Kritik des vierten Evangelium hat uns bereits oder vielmehr die Synoptiker von dieser Instanz befreit, da Nichts von dem, was es von einer gleichzeitigen Wirksamkeit Jesu und des Täufers berichtet, sich als wirkliche Geschichte ausweisen konnte. Wenn wir daher bis jetzt**) nur den Verdacht aussprachen, die ideale Anschauung, der Morgenstern habe untergehen müssen, als die Sonne des Heils aufgehen sollte***), könne die Gefangensetzung des Täufers zurück, näm-

*) a. a. O. Wir begreifen dann nur nicht, wie sich de Wette abmühen kann, um zu erklären, weshalb sich Jesus der gefährlichen Aufmerksamkeit des Herodes zu entziehen suchte.

**) Kr. d. ev. Gesch. des Joh. p. 108.

***) Eine Anschauung, die Calvin mit vollem Glauben an ihre Richtigkeit zu Matth. 3, 1 ausspricht: quum autem Christus sol justitiae Johannem suum luciferum mox subsequutus sit, non mirum est, Johannem evanuisse, quo magis conspicuus sit unius Christi fulgor. Natürlich muß sich Calvin wieder quälen, um den synoptischen Bericht mit dem vierten Evangelium in Einklang zu setzen und die Zeit, in welcher nach

lich vor das Auftreten Jesu geschoben haben: so müssen wir jetzt vielmehr den entgegengesetzten Argwohn fassen, sie habe diese Begebenheit in eine spätere Zeit gerückt, damit Johannes wirklich als der Morgenstern erscheine, der beim Aufgang der Sonne erblassen muß. Und bei diesem Argwohn, bei der Gewißheit, daß er begründet ist — doch was sprechen wir denn von Argwohn — bei der Gewißheit, daß sich die Sache ganz anders verhalten hat, wird es sein Bewenden haben. Weder auf die Nachricht, daß Johannes gefangen gesetzt sey, konnte Jesus nach Galiläa zurückkehren, noch überhaupt in dem Augenblicke, als das Schicksal des Täufers erfüllt war. Wir wissen ja Nichts mehr davon, daß Jesus um die Taufe zu empfangen zum Täufer nach dem Jordan gegangen war, die Notiz, daß der Herr nach der Taufe in der Wüste versucht worden sey, ist längst aufgelöst — wie kann also Jesus nach der Versuchung, nach seinem Aufenthalt in der Wüste, während dessen der Täufer gefangen gesetzt war, nach Galiläa zurückkehren? Dieser ganze Pragmatismus der Synoptiker existirt für uns nicht mehr, wenn Jesus nicht zur Taufe gegangen ist und jene vierzig Tage, die er nach der Taufe in der Wüste verlebte, nicht mehr seiner Lebensgeschichte angehören. Wie sollten wir es nun anfangen, um ihn vom Jordan, nachdem der Täufer gefangen gesetzt war, nach Galiläa zurückzubringen? Wie? Wir brauchen ihn eben nicht mehr zurückzubringen, wenn wir gar Nichts davon wissen, daß er überhaupt vorher Galiläa verlassen

---

dem letzteren Johannes und Jesus gleichzeitig wirkten, irgendwie in Vergessenheit zu bringen. Er sagt: Quamvis intra illud tempus doctoris officio Christus functus sit, non tamen proprie exorsus est evangelii praedicationem, donec Joanni successit. Jedes Wort über diese Ausflucht wäre eben so unnütz als ihre Quälerei. Als ob nicht Jesus nach dem einstimmigen Bericht der Synoptiker mit der Predigt des Evangelium (Marc. 1, 15.) aufträte. Oder wäre das nicht die eigenthümliche Predigt Jesu, wenn er nach dem vierten Evangelium schon vor der Gefangensetzung des Täufers den Nikodemus und die Samariter über das Reich Gottes belehrt? Das wäre nicht seine gewohnte Wirksamkeit, wenn er schon vorher so viel Wunder thut, daß Nikodemus ihn deswegen als göttlichen Gesandten anerkennt? Und das ist doch offen genug hervorgetreten, wenn Jesus so gewaltsam den Tempel reinigt!

hatte. Dann wissen wir aber auch nicht mehr, wann er in Galiläa aufgetreten ist, auf keinen Fall wissen wir, daß es sogleich nach der Gefangensetzung des Täufers geschehen ist; das Einzige, was wir wissen, ist vielmehr das vorliegende Factum, daß der evangelische Pragmatismus die Gefangensetzung des Täufers, welche Jahre vorher geschehen seyn kann, und das Auftreten Jesu so nahe gerückt hat, daß die herrliche Harmonie in der Geschichte des Reiches Gottes auf das Deutlichste hervortritt, wenn dem Vorläufer der Messias unmittelbar gefolgt ist. Die evangelische Anschauung will einmal die Idee unmittelbar als Factum sehen: wundern wir uns also nicht oder treiben wir durch apologetische Quälereien die Qual dieses Pragmatismus nicht noch weiter, wenn wir bemerken, wie der innere Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Erscheinung des Täufers und Jesu zur unmittelbaren chronologischen Aufeinanderfolge beider Männer geworden ist.

„Die älteste evangelische Tradition"*) ist also nicht nur von der irrthümlichen Vorstellung, deren sie der vierte Evangelist zeiht, freizusprechen, sondern sie ist auch daran sehr unschuldig und hat durchaus nicht ihre Hand dazwischen gehabt, als jene chronologische Anordnung ins Werk gesetzt wurde. Mit Arbeiten einer so bestimmten Art gibt sie sich nicht ab: die überläßt sie vielmehr dem Schriftsteller und muß sie ihm überlassen, da dieser nur die dazugehörige bestimmende Urtheilskraft besitzt. Als gewiß stand für die Ueberlieferung nur das fest, daß der Täufer vor dem Auftreten Jesu gefangen gesetzt sey und Marcus erst hat Beides in den Zusammenhang gebracht, den wir in seiner Darstellung finden und den Matthäus nur noch ängstlicher gemacht hat, wenn er in Jesum die Reflexion verlegt, daß für ihn die Zeit aufzutreten gekommen sey, wenn der Täufer den Schauplatz verlassen hat. Den innern Zusammenhang der Geschichte hat Marcus zu einer reflectirenden Absichtlichkeit der Geschichte gemacht und Matthäus ist so weit gegangen, sie in eine Reflexion Jesu zu verwandeln.

*) welcher z. B. de Wette a. a. O. diese „Unrichtigkeit" aufbürdet.

§ 16.

Das erste Auftreten und die Predigt Jesu in Galiläa.

1. Der Bericht des Matthäus.

C. 4, 13—17.

Als Jesus nach Galiläa zurückkehrte, verließ er Nazareth *), um sich in Kapernaum anzusiedeln und von da an predigte er: thut Buße, denn das Himmelreich ist gekommen.

Höchst seltsam! Jesus verläßt Nazareth, als er nach Galiläa zurückkehrte, und der Evangelist hat uns mit keinem Worte angedeutet, daß Jesus in Nazareth angekommen, oder überhaupt nach dieser Stadt gegangen sey. Welcher Schriftsteller wird so schreiben, wenn er rein aus seinem Kopfe die Sache niederschreibt und nicht vielmehr ein Compil — — doch sehen wir erst weiter.

Wie viel seltsamer wird die Sache noch, wenn Matthäus sagt, Jesus habe sich in Kapernaum niedergelassen, damit die Weissagung des Jesaias, daß dem Lande Zabulon und Naphthali, dem Weg am Meere und Galiläa, dem Kreis der Heiden, Heil widerfahren soll, erfüllt würde. Dieser Ausspruch des Propheten bezieht sich ursprünglich auf die Nordprovinzen des jüdischen Landes und beruht auf dem Schlusse von der Ausführung eines schwierigen Werkes auf die Möglichkeit, daß also auch das weniger schwierige ausgeführt werden könne: wenn selbst jene Provinzen, will der Prophet sagen, die entfernt vom heiligen Mittelpuncte der Theokratie fast als heidnische gelten können und der Kreis der Heiden genannt werden, Provinzen, die bis jetzt immer der erste Raub der eindringenden Feinde waren, wenn selbst diese in der bevorstehenden Vollendung wieder belebt und erleuchtet werden, dann ist es gewiß, daß auch die übrigen Glieder der Theokratie zu neuem Leben gelangen werden. Worin nun hat diese Weissagung ihre Erfüllung gefunden? Als Jesus nach Galiläa zurückkehrte, um dort aufzutreten, oder als Kapernaum

*) καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ, ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναούμ.

sein Wohnort wurde? Das Erstere scheint eher die Vorstellung des Evangelisten zu seyn, da es am wahrscheinlichsten ist, daß die Erwähnung Galiläa's (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν) in dem Spruche des Jesaias ihn auf den Gedanken gebracht hat, daß jetzt eine Weissagung in Erfüllung ginge. Aber dann hätte er sogleich nach V. 12, als er die Rückkehr Jesu nach Galiläa meldete, das Citat anbringen müssen, dann hätte er nicht so weitläufig V. 13 vorher bemerken dürfen, daß Jesus Nazareth verließ und sich in Kapernaum ansiedelte. Wir sind also gezwungen, dem Evangelisten die Ansicht zuzuschreiben, jene Weissagung habe ihre Erfüllung gefunden, als Jesus seinen Wohnsitz von Nazareth nach Kapernaum verlegte. Und das ist wirklich seine Ansicht: nennt er denn nicht Kapernaum das am Meere gelegene (παραθαλασσίαν), um es mit dem Weg am Meere der Weissagung (ὁδὸς θαλάσσης) in Congruenz zu bringen, sagt er nicht, Kapernaum habe im Bezirk von Sebulon und Naphthali gelegen, damit es stimme, wenn die Weissagung vom Lande dieser beiden Stämme spricht? Aber dann bleibt doch immer der Umstand, daß Kapernaum auch deshalb wichtig ist, weil es in Galiläa liegt; es bleibt dabei, daß Jesus nach Kapernaum ziehen mußte, damit die Weissagung von der Herrlichkeit Galiläa's erfüllt werde. Als ob Nazareth nicht auch in dieser Provinz gelegen habe! Wollte man Galiläa, dieses Stichwort außer Spiele lassen und nun sagen, nur die Erwähnung des Landes Sebulon und Naphthali in dem prophetischen Ausspruche und der Umstand, daß Kapernaum an der Gränze beider Districte gelegen habe, sey daran Schuld, daß der Evangelist in dem Umzuge Jesu nach Kapernaum die Erfüllung einer Weissagung gesehen habe, so hilft auch das Nichts, denn Nazareth lag in dem früheren Stammgebiet von Sebulon. Oder geht man so weit, daß man sagt, Kapernaum sey dem Propheten so wichtig gewesen, weil es gerade auf der Gränzlinie lag, wo jene beiden Stammgebiete sich berührten, so muß uns freilich immer noch diese Mikrologie des Evangelisten befremden, daß er das Nähere, die Lage Nazareth's im Stammgebiet von Sebulon selbst nicht der Beachtung werth hielt und nach dem Entfernteren, nach dem zufälligen Umstande

griff, daß Kapernaum gerade auf der Gränze beider Stammgebiete lag, um daran die Reflexion auf eine alttestamentliche Weissagung zu knüpfen. Der Evangelist sieht aber die Sache in der That nicht so an, daß Kapernaum als Gränzstadt wichtig sey, sondern nach seiner Ansicht liegt diese Stadt in beiden Stammgebieten. Ὅρια — wie sich C. 15, 22 näher beweisen wird — heißt dem Evangelisten nicht abstract die Gränze, sondern Marke in dem Sinne, wie wir dieses Wort für das abgeschlossene Gebiet selbst gebrauchen*). In zwei Stammgebieten liegt Kapernaum, im Lande Sebulon und im Lande Naphthali. Aber wie ist das möglich, wie konnte das Matthäus meinen! Unmöglich! Es steht ja geschrieben, und wie der Evangelist dazu kam, sagt er uns selbst. Wenn jene Weissagung erfüllt wurde, weil Kapernaum am Meere, weil es in Galiläa lag, so war sie auch darin erfüllt, daß es in den Gebieten von Sebulon und Naphthali lag. Das verstand sich so sehr von selbst, daß Matthäus, als er hinschrieb: „Kapernaum am Meere", sich auch keinen Augenblick bedachte, hinzuzufügen:

---

*) Diejenigen Commentare, Geographieen und Landcharten, welche Kapernaum zur Gränzstadt zwischen den Stammgebieten von Sebulon und Naphthali machen, haben dazu keinen bessern Grund als Matthäus. Oder vielmehr sie stützen sich auf eine noch dazu falsche Erklärung von einem Verse in dessen Schrift und dieser — woher weiß der, daß Kapernaum mit jenen beiden Stammgebieten in Beziehung stand? Aus einer mißlungenen Combination der Nachricht vom Wohnsitze Jesu mit einem prophetischen Ausspruch. Aus seiner genauen Kenntniß der alten Geographie gewiß nicht. Wenn er es auch nur Einen Augenblick vergessen kann, daß Nazareth in Galiläa lag, daß es ungefähr in dem Districte lag, den das frühere Stammgebiet von Sebulon umfaßte, so beweist er, daß er nicht einmal mit der spätern Eintheilung Paläſtina's, wie sie zur Zeit Jesu galt, genau bekannt war. Wie sollte er nun so gründliche archäologische Studien gemacht haben, um zu wissen, wo die frühere Gränze der Gebiete von Sebulon und Naphthali war? Niemand wußte weniger davon als er. Der vorliegende Beweis könnte genügen, er hat uns aber noch öfter verrathen, wie die Landcharte, die er im Kopfe hatte, aussah. Oder vielmehr seine Landcharte bestand in nichts Anderem als in den Notizen, die ihm seine Vorgänger lieferten und die er mit seinem Pragmatismus, wie es sich gerade traf, zusammenwürfelte. So C. 3, 2. 5. Von der Notiz C. 19, 1 später!

„im Gebiet von Sebulon und Naphthali.“ Dann aber ist Kapernaum auch deshalb wichtig, weil es in Galiläa lag, der Herr zog unter höherer Leitung in diese Stadt, damit die Weissagung vom Heil Galiläa's erfüllt werde — kurz, der Evangelist weiß nicht nur nicht, daß Nazareth im alten Stammgebiet von Sebulon lag, sondern er vergißt in diesem Augenblicke, was er C. 2, 23 wußte, daß Nazareth auch eine Stadt Galiläa's war.

Wußte er also, zu welcher Provinz Nazareth gehörte, so war es ihm schlechterdings unmöglich, in seine Darstellung diesen äußersten Grad von Verwirrung zu bringen, wenn er frei nach seiner Anschauung geschrieben hätte. Er mußte von einer fremden Schrift — nein! von zwei Schriften in diesem Augenblicke so abhängig seyn, daß er ihre Angabe compilirte, ohne zu merken, in welche Widersprüche er seinen Pragmatismus verwickelte. Offenbar ist der Mittelpunct der Schwierigkeit — wenn dieses Wort noch passend wäre — die Notiz, daß Jesus Nazareth verließ und sich in Kapernaum ansiedelte; diese Notiz stellt nämlich die Sache so, daß die Weissagung vom Heil Galiläa's erst dann erfüllt sey, als Jesus nach der Rückkehr aus der Fremde sich in Kapernaum niederließ, nachdem er Nazareth verlassen hatte. Die beiden Schriften, welche Matthäus benutzte, haben wir noch vor uns: Marcus sagt ihm, daß Jesus, als der Täufer überantwortet war, nach Galiläa ging (Marc. 1, 14.); Marcus führt Jesum alsbald an das galiläische Meer und nach Kapernaum (V. 16. 21.); aber — blieb noch die Frage — wie kommt denn Jesus sogleich nach dieser Localität? Lukas antwortet: seine Mitbürger in Nazareth hatten seine Predigt nicht annehmen wollen und ihn gezwungen, in der Fremde, wie es immer das Schicksal der Propheten ist, sein Heil zu versuchen. Diese ganze Erzählung nimmt Matthäus aus der Schrift des Lukas nicht auf, er schreibt sie später aus dem Werke des Marcus ab; aber er kann doch nicht umhin, das Factum selbst*), daß Jesum von Nazareth sich nach Kapernaum wandte, zu erwähnen, um es zu erklären, wie die letztere Stadt sogleich von

*) das somit in seiner Schrift zweimal vorkommt.

Anfang an der Mittelpunct der Wirksamkeit Jesu wurde. Indem er aus der Schrift des Marcus die Notiz aufnimmt, daß sich Jesus nach Galiläa begab, daß er nach dem Meere von Galiläa kommt und Kapernaum der Mittelpunct seines Wirkungskreises wird, so bringt ihn dieses Doppelte: „Galiläa und die Gegend am Meere" auf die Weissagung des Jesaias. Schon das war ein Versehen, daß er sich nicht wieder erinnerte, daß Nazareth auch in Galiläa liege; wenn er nun aus der Schrift des Lukas die Bemerkung entlehnt, Jesus habe damals, als er nach Kapernaum zog, Nazareth als Wohnsitz aufgegeben: dann freilich kann das Resultat, welches der Pragmatismus des Evangelisten herbeiführt, daß Nazareth nicht in Galiläa gelegen habe, nicht mehr verkannt werden.

2. Der Bericht des Lukas.

C. 4, 14—32.

Wenn schon die bloße Notiz, daß Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa Nazareth verlassen habe, in der Schrift des Matthäus eine Verwirrung angerichtet hat, welche nicht größer seyn kann, so entwickelt sich die Maaßlosigkeit der Verwirrung in ihrer gehörigen Unendlichkeit, wenn Lukas die Begebenheit, die Jesum sogleich bei seinem ersten Auftreten in Galiläa zwang, mit Nazareth zu brechen, in aller Ausführlichkeit berichtet.

Lukas verarbeitet zu seinem Zwecke — um es zu erklären, wie Kapernaum von Anfang an der Mittelpunct der Wirksamkeit Jesu in Galiläa wurde — eine Erzählung, welche ursprünglich eine ganz andere Stellung hatte, nämlich eine Begebenheit berichten sollte, die vielmehr (Marc. 6, 1—6.) in die spätere Zeit des Aufenthalts Jesu in Galiläa gehöre. Auf welche Inconvenienzen müssen wir uns also gefaßt machen!

Das erste Auftreten Jesu in Galiläa will Lukas berichten. Wenn Marcus sagt (C. 1, 14. 15.), der Herr sey mit der Predigt, daß die Zeit erfüllt und das Gottesreich gekommen ist, in Galiläa aufgetreten, so muß Lukas doch gleichfalls diese Summe der Predigt Jesu sogleich im Anfang seines Berichts angeben.

Er thut es. In Nazareth angekommen, erzählt er uns, sey Jesus am Sabbath in die Synagoge gegangen, und als er zum Vorlesen aufgestanden war und man ihm das Buch des Propheten Jesaias übergab, habe es sich wunderbar so gefügt, daß er beim Aufschlagen gerade die Stelle fand, wo (Jes. 61, 1.) der Messias von seiner evangelischen Aufgabe spricht und das angenehme Jahr des Herrn verkündigt. Da habe Jesus gesagt: heute ist diese Schrift erfüllt. Das erste Auftreten Jesu soll berichtet werden, ja seine erste Predigt, seine erste Ankündigung, daß die Zeit erfüllt und das Himmelreich gekommen sey. Und doch sagt Lukas V. 16, Jesus sey „nach seiner Gewohnheit" (κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ) in der Synagoge zu Nazareth aufgetreten, d. h. wie er sonst immer die Sabbathsversammlungen in der Synagoge benutzte, um dem Volke das Evangelium zu verkünden, so habe er es auch dießmal gethan. Aber sein erstes Auftreten soll ja berichtet werden, wie kann er also, wenn er das erstemal die Erfüllung der Zeit ankündigt, einem Gebrauch gefolgt seyn, der für ihn schon Gewohnheit geworden war? Man berufe sich nur ja nicht darauf, daß schon vorher berichtet werde, „der Ruf Jesu habe sich in der ganzen Gegend verbreitet und er selbst habe allgemein gepriesen in den Synagogen gelehrt" (V. 14. 15.). Das macht die Sache nicht besser, bleibt vielmehr nur der alte Widerspruch. Wie wäre es möglich, daß ein Schriftsteller, der eine klare und selbstständige Anschauung von den Verhältnissen und von der Reihenfolge der Begebenheiten besitzt, in Einem Athem berichtet, daß Jesus nach Galiläa zurückkehrte und sein Ruf sich im ganzen Lande verbreitete? Müßte denn nicht der Schriftsteller wenigstens mit ein paar Worten angeben, was Jesus that, was er sprach und wie sein Ruf überhaupt nur entstehen konnte? Wenn also Jesus das erstemal, wo er am Sabbath in einer Synagoge auftrat, einer Gewohnheit folgte, von der wir Nichts erfahren haben und die im ersten Augenblick seines Auftretens noch nicht entstanden seyn konnte, so ist es also — um es noch einmal zu sagen — derselbe Widerspruch, der herauskommt, wenn sein Ruf sich überall verbreitet, ehe er Etwas gethan hatte, was dazu Anlaß geben konnte.

Wer den Widerspruch läugnen wollte, würde es mit dem Evangelisten selbst zu thun haben. Der hat ihn recht wohl gefühlt, denn sobald er nur kann, in dem Augenblick, wo er Jesum nach Kapernaum übersiedelt hat, wiederholt er seine Bemerkung, daß der Herr am Sabbath lehrte (V. 31.), daß man über seine Lehre erstaunte, weil sie gewaltiglich war (V. 32.), und fügt er sogar wieder die Notiz bei, daß der Ruf des Herrn in alle Oerter der Umgegend ausging (V. 37.). Ganz dasselbe, was schon vorher berichtet war, wörtlich dasselbe, denn jetzt, wo der Evangelist berichtet, wie Jesus in Kapernaum wirkte, jetzt wissen wir doch, woher die Bewunderung der Lehre Jesu entstand und wie sein Ruf sich verbreiten konnte! Was der Evangelist das erstemal in die Luft gestellt hat, ist jetzt auf den Boden, wo es hingehört und eine gehörige Unterlage findet, heruntergefallen.

Der Verfasser hat also dieselben Formeln zweimal angebracht, er macht zwei Ansätze, um zu berichten, wie der Ruf Jesu entstand; er thut aber noch mehr, er läßt den Herrn sogar zweimal in Galiläa ankommen. Zuerst nach dem Schluß der Versuchungsgeschichte sagt er (V. 14.), „und Jesus kehrte in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück.“ Wozu nun, wenn Galiläa bereits der Schauplatz ist, noch einmal die Bemerkung, daß Jesus, wenn er von Nazareth verstoßen nach Kapernaum kommt, in „eine Stadt Galiläa's“ (V. 31.) kommt? Ja, warum beidemale, da Jesus nach Galiläa kommt, dieselbe Bemerkung, daß Jesus lehrte, daß man über seine Lehre erstaunte und sein Ruf sich allerorts verbreitete? Zweimal läßt der Evangelist Jesum in Galiläa ankommen; wir werden aber sogleich sehen, was ihn dazu bewog, wenn wir den letzten Widerspruch in seiner Darstellung noch angegeben haben.

In der Schrift des Marcus (C. 6, 2.) hat Lukas gelesen, daß die Nazarener, als Jesus einmal in ihrer Synagoge auftrat, sich auch darüber wunderten, woher es komme, daß durch seine Hand solche Wunder geschähen. Diese Rücksicht auf die Wunder behält Lukas bei, ja er bestimmt sie — nach dem Zusammenhange der von ihm benutzten Schrift allerdings richtig genug, denn hier kommt Jesus so eben von dieser Stadt, welche Zeuge

seiner Wunderkraft gewesen war — noch näher dahin, daß sie auf die Wunderthaten, die in Kapernaum geschehen waren, gerichtet gewesen sey. Noch mehr! Lukas arbeitet diese Reflexion, die er abweichend von Marcus, aber ihrer Pointe angemessen, dem Herrn in den Mund legt, noch weiter aus. Als die Nazarener fragen: ist Dieser nicht Joseph's Sohn? läßt er den Herrn erwiedern: „Allerdings — aber woraus schließt das Jesus? — allerdings werdet ihr mir das Sprüchwort entgegenhalten: Arzt, hilf dir selber: was wir von deinen Thaten in Kapernaum gehört haben, thue auch hier in deiner Vaterstadt;" worauf Jesus erwiedert, daß Elias nur zu der Einen Witwe in Sarepta, obwohl doch viele andere in Israel darbten, geschickt wurde und Elisa nur den Einen Naeman, den Syrer, vom Aussatze befreite, während es doch in Israel viele Aussätzige gab (V. 23—27.), daß sie sich also nicht zu wundern hätten, wenn er einer fremden Stadt seine Wohlthaten schenke.

Es ist gewiß: Lukas hat den Bericht des Marcus für diese Erzählung benutzt. Denn seine Darstellung hat zwei Pointen, von denen jede die andere überflüssig macht; ja die Eine, die er von Marcus entlehnt oder vielmehr aus bloßer Abhängigkeit vom Buchstaben abschreibt, die Pointe, daß der Prophet in seiner Heimath nicht angenehm ist, stört und unterbricht die Ausarbeitung der andern, welche auf dem Gedanken der unbedingten Gnadenwahl beruht. Auf diese Pointe war es schon abgesehen, wenn Jesus das Sprüchwort: Arzt, hilf dir selber d. h. laß deine Wohlthaten den Deinigen zukommen, zum Thema seiner Rede macht (V. 23.), die Ausarbeitung dieses Thema (V. 25—27.) wird aber aufgehalten und um ihren Zusammenhang gebracht, wenn zwischen Beides, zwischen Thema und Ausarbeitung die völlig verschiedene Pointe vom Schicksal des Propheten in seiner Heimath eingeschoben wird (V. 24.). Die erstere Pointe von der wunderbaren Willkühr der Gnadenwahl ist das Werk des Lukas, der überhaupt auf die Ausmalung und Darstellung dieser Begebenheit viele Mühe verwandt hat, die andere hat er aus der Schrift des Marcus, aus derselben Schrift, die ihn belehrt, daß Kapernaum der Schauplatz sey, wo der Herr am liebsten seine Wunder

verrichtete — kurz mitten in der fleißigen Ausarbeitnng dieses Pragmatismus merkt Lukas nicht, daß er den Herrn von Wundern sprechen läßt, die er noch nicht verrichtet haben konnte, wenn er so eben aufgetreten war, und erst verrichten konnte, als er von den Nazarenern verstoßen nach Kapernaum gezogen war. Es muß ein ganz besonderes Interesse gewesen seyn, was den Evangelisten so lebhaft beschäftigte, daß er einen so schreienden Widerspruch überhören konnte.

Dieß Interesse war aber auch für den Leser*) der Schrift des Marcus ein sehr bedeutendes. Dieser erklärt zwar, wie Jesus nach Kapernaum kommt, — er kam als Gast der so eben gewonnenen Jünger dahin (Marc. 1, 21. 29.) — wie er aber nach dem galiläischen Meer und der Umgegend von Kapernaum, wo er die Jünger anwerben konnte, gekommen war, das hat Marcus nicht berichtet. Ja für die spätere Anschauung, nach welcher Kapernaum der Mittelpunct der Wirksamkeit Jesu ist, und die es übersieht, daß Jesus nur als Gast nach Kapernaum kommt, ist es nicht einmal in der Schrift des Marcus erklärt, wie diese Stadt zu der Ehre kam, der Schauplatz der Thaten des Heilandes zu werden. Eigentlich hätte Jesus nach Nazareth gehen müssen, er ging auch dorthin, schließt Lukas, und nur besondere Umstände — welche andere aber als die von Marcus bei späterer Gelegenheit berichteten? — bewogen ihn, nach Kapernaum zu ziehen. So hat Lukas nun allerdings erklärt, weshalb Jesus Nazareth verließ und sich anderwärts ansiedelte — aber warum in Kapernaum? warum gerade in dieser Stadt? Das kann Lukas nicht erklären, er weiß nur, daß Jesus in diese Stadt ging, er weiß es aus der Schrift des Marcus, es war ihm aber in diesem Augenblicke, wo er sich nur für den Umzug des Herrn interessirt, nicht möglich, aus derselben Schrift abzuschreiben, daß Jesus als Gast der geworbenen Jünger nach Kapernaum kam**).

---

*) nicht für die „Sage," welcher Gfrörer dieß Interesse zuschreibt. Heil. Sage, I, 121.

**) Wenn de Wette 1, 2, 34 in der Art und Weise, wie Lukas den Vorfall in Nazareth gestellt hat, einen „Beweis" sieht, „daß Lukas die evangelische Ueberlieferung später als Matthäus bearbeitete," so brauchen

Aber der Widerspruch ist doch gar zu groß! Man sollte es fast nicht für möglich halten und selbst Wilke*) zweifelt: „ob dieses Stück wirklich vom Lukas hiehergestellt sey." „Sollte denn Lukas, wenn er erzählt, Jesus sey aus der Wüste zuerst nach Nazareth zurückgekommen, die Nazarethaner sagen lassen, Jesus solle hier solche Thaten thun, wie er in Kapernaum gethan habe? Sollte sich der Erzähler so haben vergessen können?"

Warum nicht? Er hat sich außerordentlich vergessen, aber wie außerordentliche Interessen waren es auch, die ihn beschäftigten! Es waren absolute Interessen, über deren Durchführung er alles Andere vergessen konnte. War es denn nicht eine Frage von der höchsten Wichtigkeit, warum Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa nicht zuerst in Nazareth sein Heil versuchte? Warum er sogleich nach dem galiläischen Meere ging, das von nun an der Mittelpunct wurde, um den sich alle seine Excursionen bewegten? Mußte er nicht vorher von den Nazarethanern verstoßen seyn und zwar so ernstlich, daß sie ihn in ihrer Wuth schon vor die Stadt auf den Bergabhang geführt hatten, um ihn herunterzustürzen, und nur der wunderbare göttliche Schutz ihn unversehrt durch die Schaar seiner aufgebrachten Landsleute hindurchführen konnte? (Luk. 4, 28—30.)

Und dann welche Aufforderung für einen Schriftsteller, der zuweilen eine malerische Bearbeitung des Details liebt und nicht ungeschickt darin ist, auch dießmal sein Talent zu benutzen, wenn er in der Schrift seines Vorgängers (Marc. 1, 14. 15.) liest, Jesus sey mit der Predigt von der Ankunft des Himmelreichs und von der Erfüllung der Zeit in Galiläa aufgetreten, welche Aufforderung, diese Predigt recht deutlich an einem einzelnen Beispiel zu veranschaulichen! Ist der Herr einmal zu Nazareth, so muß er hier die Predigt von der Erfüllung halten, und damit ihr Inhalt in seiner ganzen Nothwendigkeit und göttlichen Be-

---

wir wohl nicht mehr daran zu erinnern, daß Matthäus, als er die Schrift des Marcus bearbeitete, auch die des Lukas vor sich liegen hatte. Matth. 3, 14 καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ ist nur ein Auszug aus dem Bericht des Lukas.

*) Wilke, p. 592.

rechtigung erscheine, muß ein wunderbarer Zufall, nein! muß ein zufälliges Wunder oder vielmehr die unmittelbare göttliche Fügung die Hand Jesu leiten, daß er beim Aufschlagen des heiligen Buches gerade den Text findet, der für diese Gelegenheit paßt.

Aus der Abhängigkeit von der Schrift des Marcus und aus dem Interesse, hier den Vorfall in Nazareth anzubringen, erklärt sich auch der Umstand, daß Lukas Jesum zweimal in Galiläa ankommen und mit demselben Erfolge auftreten läßt. Das erstemal kehrt Jesus nach der Versuchung nach Galiläa zurück und sein Ruf verbreitet sich in der ganzen Umgegend *), aber wir wissen nicht, wie sich, ehe ein Grund dazu vorhanden war, sein Ruf sogleich im Anfange verbreiten konnte. Aber Lukas weiß es und wir wissen es nun freilich auch, denn er liest in der Schrift des Marcus, daß sogleich beim ersten Auftreten Jesu in Galiläa das Gerücht von ihm in das ganze Land sich verbreitete **). Marcus berichtet zwar vorher, daß Jesus in Galiläa angekommen, am Meere die ersten Jünger geworben habe, mit ihnen nach Kapernaum gegangen sey, dort in der Synagoge am Sabbath gelehrt, Alles durch seine Predigt in Erstaunen gesetzt und endlich gar eben daselbst einen Dämonischen geheilt habe. Aber was geht das Lukas an? Er kann den Herrn erst von Nazareth aus nach Kapernaum bringen, will ihn aber doch zuvor in Galiläa ankommen lassen, er will ferner sagen, daß der Herr in den Synagogen zu lehren pflegte, und wenn er nun den Eindruck dieser Lehre beschreiben will, so hat ihm Marcus die Stichworte oder vielmehr ganze Sätze dazu geliefert. Das erstemal, wenn er sagt, daß Jesus „in den Synagogen" lehrte, beschreibt er den Eindruck nur im Allgemeinen, daß Jesus von allen gepriesen wurde ***). Aber wenn er den Herrn zum zweitenmale nach Galiläa bringt — d. h., wie es nun nicht mehr zu verkennen ist, den ganzen

*) Luk. 4, 14 καὶ φήμη ἐξῆλθε καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ.

**) Marc. 1, 28 ἐξῆλθε δὲ ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

***) Luk. 4, 15 δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.

Bericht des Marcus zum zweitenmale wieder aufnimmt — wenn er nun sagt, daß Jesus nach Kapernaum „einer Stadt Galiläa's" kam, so wiederholt er die schon einmal benutzten Angaben des Marcus wörtlich, nun sagt er, man erstaunte über seine Lehre, als er am Sabbath predigte*), weil sein Wort gewaltiglich war, und nun schließt er den Bericht von der Heilung des Dämonischen in der Synagoge von Kapernaum mit denselben Worten, welche Marcus dem parallelen Bericht anfügt, d. h. mit denselben Worten, die er schon vorher hingeschrieben hatte, als er berichtete, daß sich bei der Ankunft Jesu in Galiläa sein Ruf an allen Orten verbreitete**). Jetzt wissen wir, wie Jesus zu diesem Rufe kam; vorher, da wir schon dieselben Worte lasen, wußten wir es nicht.

Noch Ein Bedenken, noch Eine Aussicht bleibt; vielleicht können wir Lukas dießmal noch von der Kritik befreien und seinen Pragmatismus in ein günstigeres Licht stellen. Wilke***) macht uns darauf aufmerksam, daß sich „eine sonderbare Parallele finde, wenn man das Stück (den Bericht vom Vorfall in Nazareth) wieder an seinen Ort stellt" nämlich nach dem Bericht von der Erweckung der Tochter des Jairus, wo es sich bei Marcus findet. Matthäus hat am Schlusse dieses Berichts die Bemerkung, daß sich der Ruf Jesu über das ganze Land daselbst verbreitete†), d. h. eine Bemerkung, die Marcus an dem parallelen Orte nicht anfügt, die aber wohl Lukas vor dem Berichte von dem Vorfall zu Nazareth (Luk. 4, 14.) niedergeschrieben hat. Sollte nun nicht Lukas diesen Bericht da, wo ihn Marcus hat, angebracht und die Erzählung von der Tochter des Jairus mit der Bemerkung geschlossen haben, die Matthäus nun aufgenommen hat? Allein dann hätte Lukas immer doch eine Formel hin-

*) Luk. 4, 32 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. Marc. 1, 22 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων.

**) Luk. 4, 37 καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

***) a. a. O.

†) Matth. 9, 26 καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην.

geschrieben, die er aus dem ersten Theil der Schrift des Marcus entlehnt hat. Wie wäre ihm das aber möglich gewesen, wenn er nicht gerade damit beschäftigt war, in diesen vordern Theil des evangelischen Typus die Erzählung vom Vorfall zu Nazareth einzuschieben? Er muß aber diesen Bericht hier eingeschoben haben, wie hätte er sonst, wenn nicht die große Episode C. 4, 16. 30 vorherging, C. 4, 31 diesen neuen auffallenden Ansatz machen können, daß er sagt: Jesus kam nach Kapernaum „einer Stadt Galiläa's?" Mit Matthäus ist es etwas Anderes, der konnte, als er bei Marcus nach dem Bericht von der Erweckung der Tochter Jairi den Bericht vom Vorfall zu Nazareth fand, vorn in der Schrift des Lukas nach demselben Berichte sich umsehen und eine Formel, die er hier vorfand, die er für die Einleitung zum folgenden Berichte hielt und die ihm als Schluß für die Erzählung von der Erweckung der Tochter Jairi passend schien, recht wohl zu diesem Zweck benutzen.

3. Der Bericht des Marcus.

C. 1, 14. 15.

Nachdem wir alle störenden Zuthaten entfernt haben, bleibt somit von dem ursprünglichen Typus, den wir in der Schrift des Marcus finden, Nichts weiter übrig, als die Notiz, daß Jesus mit der Predigt, daß das Reich Gottes gekommen, aufgetreten sey.

Die Formel, welche Marcus dem Herrn in den Mund legt, betrachtet er keinesweges als eine solche, in die er willkührlich wie in eine Summe die Predigt Jesu zusammengefaßt habe, sondern sie gilt ihm als die bestimmte Formel, mit der Jesus die Ankunft des Gottesreiches angekündigt habe. Er will die Worte des Herrn selber geben. Dagegen hat aber Weiße *) schon richtig bemerkt, daß Jesus „beim Antritte seiner Laufbahn diese Worte in der Weise einer Formel öfter wiederholt habe, dieß können wir, da seine Predigten in bestimmte Formeln zu fassen unstreitig nicht

*) a. a. O. I, 315.

in seinem Geiste lag, nicht für wahrscheinlich halten." Meint aber Weiße, die „Veranlassung Matth. 10, 7 sey diejenige, wo Jesus diese Formel wörtlich ausgesprochen habe," so erinnern wir daran, wer es denn ist, der uns berichtet, daß Jesus bei der Instruction und Aussendung der Zwölfe ihnen aufgetragen habe, sie sollten ausgehen und predigen: das Himmelreich sey gekommen. Matthäus ist es, der Pragmatiker, der schon dem Täufer dieselbe Formel in den Mund gelegt hat, die der Herr gebraucht und welche dieser nun auch den Jüngern überliefert. Die Formel ist auf diesem Standpunct der spätesten Reflexion zu einem Talisman geworden, der vom Täufer auf Jesum, von diesem auf die Jünger übergeht, oder sie ist ein Mittel des Pragmatismus, der sie benutzt, um die Einheit und den Zusammenhang der heiligen Geschichte recht deutlich hervortreten zu lassen. Denn ist es nicht klar, daß Ein und dasselbe Interesse diese Geschichte durchzieht, wenn Ein und dieselbe Formel dazu dienen kann, um den Inhalt aller auf einander folgender Standpuncte auszudrücken und anzukündigen? Marcus und Lukas wissen Nichts davon, daß Jesus seinen Jüngern diese Formel für ihre Predigt vorgeschrieben habe, wir brauchen somit nicht einmal hier schon zu fragen, ob jene Veranlassung, von der Weiße spricht, jemals existirt habe, da es schon vor der Lösung dieser Frage gewiß ist, daß Matthäus die Formel, welche nach dem Bericht des Marcus dem Herrn allein eigen war, aus eigner Vollmacht den Jüngern überliefert werden läßt.

In der Schrift des Marcus ist diese Formel aber nicht nur ursprünglich zu Hause, sondern hier ist sie auch geboren. Sie ist das Werk der spätern Reflexion. Der Beweis? Marcus läßt den Herrn sagen (1, 15.): „thut Buße und glaubet an das Evangelium." Das Evangelium ist aber die Botschaft vom Heil, welches in der Person und im Werke des Erlösers offenbart ist: wie kann also Jesus schon sagen: glaubet dem Evangelium? Er hat nicht so gesprochen; Marcus, der ihn auch sonst (C. 8, 35. 10, 29.) vom Evangelium und von der Aufopferung für dasselbe sprechen läßt, schreibt ihm hier Worte zu, die erst auf einem spätern Standpunct entstehen konnten. Lukas und Matthäus entlehnen

aus seiner Schrift die Formel der Predigt Jesu oder verarbeiten sie zu einer neuen Gestalt, sie folgen ihm mit gutem Glauben an seine Autorität, nur daran nehmen sie Anstoß, daß Jesus schon den Glauben an das Evangelium verlangt haben solle, sie streichen daher diese Aufforderung und verfahren somit in diesem Falle eben so wie an den beiden andern Stellen, wo sie gleichfalls die Erwähnung des Evangelium ausmerzen.

Matthäus, wie bemerkt, fand es bedeutsam, in der Ordnung und nach der göttlichen Verheißung durch den Propheten angemessen, daß Jesus in Galiläa auftrat. Sein Pragmatismus war nicht besonders glücklich durchgeführt: hat er uns aber einmal auf das Gebiet der Reflexion geführt, so wird es uns erlaubt seyn, noch einen Augenblick daselbst zu verweilen und zu fragen, ob der Umstand, daß Jesus in Galiläa geboren, erzogen und aufgetreten ist, irgendwie bedeutsam seyn könne. Doch wir brauchen nicht einmal zu fragen, Paulus hat schon treffend geantwortet, wenn er sagt*), daß allerdings eine Provinz wie Galiläa, die weniger priesterlich war, die in dem mannichfaltigsten Verkehr mit Heiden lebte, der angemessenste Boden war, auf welchem der Uebergang zu der Allgemeinheit des christlichen Princips sich vorbereiten und ausführen konnte. Hier, wo die hierarchischen Interessen weniger Gewalt hatten, der Ceremoniendienst, weil er entfernter war, nicht jenen einengenden Einfluß wie in Judäa hatte, hier waren die Schranken der abgeschlossenen jüdischen Volksthümlichkeit an sich schon überstiegen und fand der Geist, der die Schranken der Nationalität endlich umstürzte, den geeignetsten Boden für sein Werk.

*) exeg. Handb. I, 417. Ebenso Weiße, I, 243.

§ 17.

Die Berufung der vier ersten Apostel.

1. Der Bericht des Matthäus.

C. 4, 18—22.

Mit denselben Worten, derselben Construction der Sätze wie Marcus berichtet auch Matthäus die Berufung der vier ersten Apostel und wie jener knüpft er seinen Bericht sogleich an die Notiz, daß Jesus mit der Predigt vom Himmelreich in Galiläa auftrat. Am galiläischen Meere findet Jesus nach einander die beiden Brüderpaare Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes in ihrer Fischerarbeit beschäftigt und mit den Worten: Kommt und ich will euch zu Menschenfischern machen, bewegt er sie augenblicklich, sich ihm anzuschließen.

Matthäus ist der spätere; die wenigen und noch dazu an sich sehr unbedeutenden Abweichungen, die er sich erlaubt hat, beweisen, daß er den Bericht des Marcus abschreibt. Matthäus sagt (V. 18.), Jesus „sah zwei Brüder, Simon Petrus und Andreas seinen Bruder.“ Eben so V. 21: Jesus „sah ein anderes Brüderpaar, den Jacobus den Sohn des Zebedäus, und Johannes seinen Bruder.“ Wozu aber zweimal die Notiz, daß Simon und Andreas Brüder waren? Der ungeschickteste Stylist wird nicht so schreiben, wenn er frischweg aus seinem Kopfe schreibt. Man sehe doch nur, wie Marcus schreibt: Jesus (1, 16.) „sah den Simon und den Andreas, den Bruder Simon's,“ (V. 19.) „er sah den Jacobus den Sohn des Zebedäus, und Johannes seinen Bruder“: so schreibt ein Mann, der beim Schreiben gerade aus auf die Sache sieht und nicht rechts und links — wer weiß immer wohin? oder vielleicht auf ein Buch schielt, das er abschreibt. Matthäus that das Letztere. In dem Augenblicke, wo er sagen will, daß Jesus den Simon und Andreas sah, fällt ihm sogleich ein, daß es Brüder waren, ungeduldig schreibt er es auch hin, er sieht nicht sogleich, daß Marcus diese Notiz zu ihrer Zeit auch anbringt, wenn er bemerkt, Andreas war der Bruder Simon's, und nachdem er so voreilig seine Angabe, daß sie Brüder waren, hingeschrieben hat, ist er

noch so abhängig von der Schrift seines Vorgängers und so im Zuge, daß er auch dessen Notiz, also eine Notiz, die er in demselben Momente bereits hingeschrieben hatte, abschrieb. So macht er es auch, wenn er zu den Zebedäiden kommt.

Nach einem so evidenten Beweis brauchen wir kaum zu erwähnen, daß der Satz des Matthäus: „sie ließen das Schiff und ihren Vater“ (V. 22.), von dieser ungeschickten Verdopplung des Accusativus erst befreit wird, wenn wir ihn wieder in die Form umgießen, die ihm ursprünglich Marcus gegeben hatte, wenn dieser sagt (1, 20.): „sie ließen ihren Vater Zebedäus in dem Schiffe mit den Knechten.“

2. Der Bericht des Lukas.

C. 5, 1—11.

An der Stelle, wo es Marcus that und nach diesem Matthäus, konnte Lukas die Berufung der vier Jünger nicht erzählen. Sein Interesse war darauf gerichtet, es zu erklären, wie Kapernaum, nicht Nazareth der gewöhnliche Aufenthaltsort Jesu wurde. Wenn er daher erzählt hat, wie die Nazarethaner den Propheten in die Fremde trieben, so ist er unwiderstehlich gezwungen, den Herrn in demselben Augenblicke nach Kapernaum zu bringen, d. h. er kommt in dem Berichte des Marcus zu jener Stelle, wo Jesus in diese Stadt einzieht, in der Synagoge lehrt, einen Dämonischen heilt, aus der Synagoge von Petrus in dessen Haus geführt wird, hier die Schwiegermutter Petri und am Abend, als die Nachricht von seinem Aufenthalt in diesem Hause bekannt wurde und man alle Kranken des Orts zu ihm brachte, auch diese heilt. Alles das schreibt Lukas aus der Schrift des Marcus ab, weil er einmal den Herrn nach Kapernaum gebracht hat und nun doch erzählen muß, was sich hier zugetragen habe. Nun muß er wenigstens noch so viel abschreiben, daß er berichtet, am andern Morgen habe sich Jesus in die Wüste zurückgezogen, man sey ihm nachgefolgt, habe ihn gebeten, nicht fortzuziehen, aber er habe sich darauf berufen, seine Bestimmung sey es, auch in den

andern Städten das Reich Gottes zu verkündigen, und so sey er nun predigend in den Synagogen Galiläa's umhergezogen*).

Lukas konnte also die Berufung der Jünger nicht an derselben Stelle, wo er sie bei Marcus las, erzählen, er mußte den Herrn von Nazareth sogleich nach Kapernaum bringen: wann wird er also die Berufung der Apostel berichten können? Wenn Jesus Kapernaum wieder verlassen hat. Jetzt nämlich, wenn er in Galiläa umherzieht, kann er an den See kommen, wo die beiden Brüderpaare zu finden sind. Er zieht aber lehrend umher, also ist auch die bestimmte Gelegenheit gegeben, wo er am See die Brüder antreffen kann. Jesus lehrt am See vor einer großen Menge, die das Wort Gottes hören will. Wie kommt er aber zu den Fischern? Marcus sagt es ihm; aus dessen Bericht sieht er, daß der Herr dem Gedränge des Volks am See sich gern entzog, indem er einen Nachen bereit halten ließ (Marc. 3, 9.); Marcus sagt ihm ferner, daß Jesus, als einmal eine große Volksmenge sich am See um ihn versammelt hatte, einen Nachen bestieg und von hier aus lehrte (Marc. 4, 1.). Nun, so hat Jesus auch dießmal gehandelt, schließt Lukas und sein Bericht ist auf das Beste eingeleitet. Am See von Genezareth befindet sich Jesus, er sieht, wie das Volk begierig ist, von ihm das Wort Gottes zu hören — wir erfahren freilich nicht, was er nun wirklich lehrte, natürlich! denn diese ganze Einleitung ist zu einem fremdartigen Zweck benutzt: Jesus soll nur an den See kommen, um mit den Fischern, die schlechterdings berufen werden müssen, in Berührung zu kommen und wie findet er sie? — er sieht zwei Kähne am Ufer des Seees — warum aber gerade zwei Kähne? — die beiden Brüderpaare sollen ja berufen werden! Was machen die beiden Brüderpaare in diesem Augenblicke gerade am Ufer? Sie wuschen ihre Netze!

Halt! Nicht sogleich weiter! Die Verwirrung ist so groß geworden, daß wir uns besinnen müssen, wo wir uns befinden. Diese Leute sollen jetzt berufen, Petrus zumal soll durch ein ungeheures Wunder zur Nachfolge bewogen werden und was ma-

*) Luk. 4, 31—44. Marc. 1, 21—39.

chen sie in dem Augenblicke, wo die Menge dem Herrn anliegt, er solle sie das Wort Gottes hören lassen, was treiben sie da? Sie waschen ihre Netze! Das Volk brennt vor Ungeduld, das Wort Gottes zu hören, und sie waschen indessen ihre Netze! Entweder waren sie nicht werth, berufen zu werden, oder es bedurfte in der That eines Wunders, das ihre Kähne mit Fischen füllte, wenn sie aus ihrem Stumpfsinn herausgerüttelt werden sollten.

Doch sie sind unschuldig! Lukas nur hat es durch seinen Pragmatismus verschuldet, daß sie so stumpfsinnig erscheinen. Er nur hat den Anlaß, daß Jesus gerade lehren wollte und das lernbegierige Volk ihn umgab, geschaffen, damit sie und ihre Kähne ihm in die Augen fielen, als er ihre Bekanntschaft machen sollte. Lukas nur hat sie in dieser neuen Umgebung, wo sie ganz andere Gedanken haben mußten, mit dem Waschen ihrer Netze sich beschäftigen lassen, weil er in der Schrift des Marcus liest, daß sie theils mit dem Fischfang, theils mit dem Flicken ihrer Netze beschäftigt waren, als sie Jesus fand (Marc. 1, 16. 19.). Lukas läßt sie ruhig ihre Arbeit fortsetzen, in der er sie in der Schrift des Marcus begriffen sieht, und diese Beschäftigung gerade, daß sie am Ufer ihre Netze waschen, setzt er in diesem Augenblicke deshalb voraus, weil er die Nachen so nahe haben will, daß der Herr sogleich in den einen steigen kann.

Verlangt man einen stärkern Beweis, ehe man zugestehen will, daß Lukas diesen Pragmatismus geschaffen habe, daß er eine Notiz, die er bei Marcus findet, in eine neue, aber fremdartige Umgebung gestellt hat? Oder einen stärkern Beweis, daß Lukas dieselbe Berufung der ersten Apostel berichten will, die er aus dem Bericht des Marcus kennt und nur so unglücklich stellen mußte, weil er sie an ihrem Orte nicht berichten konnte? Nun, wer mehr verlangt, wird hören, wird mehr hören, als er zu hören wünschte, wird so viel hören, daß er sich nur mit der Verdammung des Kritikers wird zu helfen wissen. Aber warum zwingt die Apologetik durch ihren Buchstabendienst den Kritiker, die Natur des Buchstabens zu enthüllen?

Daß das Gewerbe, welches sich die beiden Brüderpaare ma-

chen, als die Menge begierig ist, den Herrn zu hören, in diese Umgebung nicht gehört, ist klar; daß die Situation, in welcher sich Jesus von dem Volkshaufen gedrängt nach einem Nachen umsieht, aus andern Berichten des Marcus entlehnt ist, haben wir bemerkt, um aber den Beweis zu vollenden, können wir noch zeigen, daß die Volksmenge hier nicht an ihrem Platze ist. Jesus, war vorher erzählt, verläßt Kapernaum, die Menge geht ihm nach und will ihn bewegen, sie nicht zu verlassen, Jesus aber geht auf ihre Bitte nicht ein und predigt in den Synagogen Galiläa's. Dennoch heißt es (C. 5, 1.), die Menge lag ihm an, das Wort Gottes zu hören! „Die" Menge! Daß es ein anderer, ein neuer Volkshaufe sey, ist nicht angedeutet. Wo kommt also „die" Menge wieder her? Der Verfasser braucht sie und alle andern Rücksichten müssen vor seinem Bedürfniß zurücktreten.

Die ganze Erzählung von dem Fischfang und der Berufung Petri ist hier nicht an ihrem Platze. Vorher (C. 4, 44.) hat der Evangelist berichtet, nach seiner Abreise aus Kapernaum habe Jesus in den Synagogen Galiläa's gepredigt. Nachher (5, 12.) sagt er, als Jesus in einer von den Städten war, trifft ihn ein Aussätziger. Für jetzt können wir so viel bemerken, daß die Notiz vom Umherziehen Jesu in Galiläa es erklären soll, wie Jesum in „einer der Städte" der Aussätzige treffen und um Hilfe bitten kann. Jene Notiz aber und der Bericht von der Heilung des Aussätzigen sind nun getrennt, durch die lange Erzählung vom Fischzuge Petri, die ein selbstständiges Interesse für sich hat, getrennt und sie haben den engen Zusammenhang, der sie in der Schrift des Marcus unmittelbar verbindet (Marc. 1, 39. 40.), verloren. Wilke *) versucht zwar, dem Bericht des Lukas Etwas aufzuhelfen, die Notiz, daß Jesus wirklich schon auf der Reise durch Galiläa sich befand **), als er die ersten Jünger berief, will er streichen, sie sey aus Marc. 1, 39 herübergeschrieben. Die Menge, welche Jesum am See drängt und von ihm das Wort

*) p. 590.

**) Luk. 4, 44 *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας.*

Gottes hören will, sey dieselbe Menge, die ihn bei seinem Aufbruche aus Kapernaum zurückhalten will. Jesus gebe ihr auch nach, lehre am See, und trete nun erst (5, 11.), nachdem er die beiden Brüderpaare berufen, die Reise an, auf welcher ihm jener Aussätzige begegnet. Allein wer die Notiz, daß Jesus in den Synagogen Galiläa's umherzog, aus der Schrift des Marcus herübergeschrieben hat, ist Lukas selbst. So enthaltsam und vorsichtig ist er nicht, daß er in dem Augenblicke, wo er im Zuge ist, eine Notiz nicht abschreiben sollte, die noch zu innig mit dem abgeschriebenen Berichte von der Abreise Jesu aus Kapernaum zusammenhängt und die er sehr nöthig hat. Er muß die Jünger eben so wie Marcus auf einer Reise Jesu, ja auf einer Reise, wo Jesus predigt, berufen werden lassen; er muß die Notiz von der wirklichen Reise gegeben haben, da er sie nach der Berufung der Jünger nicht gibt und bloß sagt, daß die neuen Begleiter dem Herrn folgten. Also war Jesus bereits wirklich auf der Reise, als er sie berief*).

Lukas will die erste Berufung Petri berichten. Jesus sieht zufällig, als ihn das Volk bedrängt, zwei Kähne am Ufer, zufällig steigt er in denjenigen, der gerade dem Petrus gehört. Nachdem er das Volk belehrt, heißt er dem Petrus, auf die Höhe des Seees zu fahren und die Netze auszuwerfen. Petrus sagt, sie hätten die ganze Nacht gearbeitet und Nichts gefangen, aber auf sein Wort wolle er das Netz auswerfen. Er thut es und das Netz macht einen so reichen Fang, daß es zerriß. Da erkennt Petrus in dem Herrn den Heiligen, vor dem er als sündhafter Mensch nicht bestehen könne. Jesus aber sagt zu ihm: sey ohne Furcht, von nun an wirst du Menschen fangen.

Nein! sagt der Apologet**), Lukas will nicht die erste Be-

---

*) d. h. Lukas, weil er aus Gehorsam gegen die Angaben des Marcus hinschreiben muß, daß der Herr sich auf einer Reise befand, als er zufällig an den See Genezareth kam und dort die ersten Jünger berief — vergißt, daß sich Jesus schon dicht an diesem See befand, als er Kapernaum verließ und sich auf die Reise begab, die ihn nach dem See Genezareth führen sollte.

**) z. B. Hoffmann, p. 344.

rufung Petri berichten. Kennt denn nicht Jesus den Jünger bereits, wenn er in dessen Hause vorher als Gast aufgenommen war? Das mag Lukas verantworten, daß er Jesum als Gastfreund in das Haus eines Mannes führt, von dem er uns vorher nicht berichtet hat, wie er mit dem Herrn bekannt geworden war. Lukas hat mit keinem Worte erwähnt, daß Jesus die Fischer bereits zu seinen Jüngern erwählt habe, er hat Nichts von einer „ersten Berufung" berichtet, und wenn er den Fischzug beschreibt, so stellt er das Zusammentreffen Jesu und der beiden Brüderpaare in dasjenige Licht, daß es klar ist, er wolle, ja er müsse ihr erstes durch den Zufall vermitteltes Zusammentreffen berichten. Doch was streiten wir noch mit dem hartnäckigen Apologeten, da wir es schon erklärt haben, weshalb Lukas erst hier die Berufung der ersten Jünger berichten konnte; wozu des Streits, da wir ihm zeigen können, daß Lukas besser als er die Schwierigkeit durchschaute! Als ihn Marcus in das Haus des Petrus führte, da konnte er nicht anders, er mußte den Namen des Simon in seine Erzählung aufnehmen, da er die Schwiegermutter desselben, die von ihrem Fieber geheilt wird, erwähnen mußte. Er weiß aber doch, daß er sich verirrt hat. In der Schrift des Marcus (1, 36.) liest er, daß am andern Morgen, als Jesus Kapernaum verläßt, Petrus und die Andern, nämlich die andern Jünger, ihm nacheilen und sagen, daß ihn Jedermann in Kapernaum „suche." Hier wenigstens, wo er es auch eher konnte, unterdrückt er den Namen des Petrus, hier sagt er, die Menge (4, 42.) habe Jesum „gesucht," ihn eingeholt und zum Bleiben bewegen wollen, und doch konnte er den Namen des Jüngers nicht unterdrücken, ohne die ganze Anlage und den Sinn des ursprünglichen Berichts zu verderben. Wenn die Volksmenge den Herrn aufsucht, so geschieht es nach dem Zusammenhange, weil die wunderbaren Heilungen ihr Interesse für Jesum erweckt hatten. Dazu paßt aber nicht die Antwort Jesu, die Lukas noch beibehalten hat (4, 43.), „ich muß auch den andern Städten das Reich Gottes verkündigen, denn dazu bin ich gesandt." Sie paßt nur im Bericht des Marcus, wo Petrus und die Andern Jesum aufsuchen und dieser ihre Bitte, er möge noch bleiben,

mit den Worten abweist: laßt uns in die benachbarten Orte gehen, damit ich auch dort predige, denn dazu bin ich gekommen.

Obwohl nun Lukas, wenn er schon vorher, ehe er seine Berufung erzählt hat, dem Petrus begegnet, ihm so viel wie möglich aus dem Wege geht, so ist seine Person ihm dennoch schon vertraut, wichtig und bedeutend geworden — er war ja gezwungen, den Herrn in seinem Hause einkehren zu lassen — und daher ist nun der letzte Widerspruch entstanden, den wir noch hervorheben müssen.

Berichtet denn Lukas die Berufung der beiden Brüderpaare? Ja und Nein! Beides! Das ist der Widerspruch! Petrus ist die Hauptperson, sein Bruder Andreas wird ganz vergessen, in seinen Nachen steigt der Herr, um zu lehren, ihm wird der reiche Fischzug zu Theil und ihm allein ruft Jesus zu: von nun an wirst du Menschen fangen. Und dennoch — unmöglich! aber es steht geschrieben (5, 11.)! — und dennoch, indem so eben nur Petrus berufen wird, schreibt Lukas die Worte hin: „und sie führten die Schiffe ans Land, verließen Alles und folgten ihm." „Sie," die Andern, von denen Lukas, allein mit Petrus beschäftigt, mit keinem Worte gesagt hat, daß sie auch berufen sind, die er aber ins Spiel ziehen und dem Herrn als Nachfolger nachschicken muß, weil er im Bericht des Marcus liest, daß sie gleichzeitig mit Petrus Jünger des Herrn wurden. Sie hat Lukas schon im Sinne, als er am Ufer zufällig zwei Nachen stehen läßt, als er nachher die Sache so darstellt, daß der andere Nachen, in welchem die Genossen des Petrus, die beiden Zebedäiden sich befanden, zufällig mitgefahren war, als Petrus auf das Geheiß Jesu tiefer in die Mitte des Seees fuhr; sie müssen bei der Hand seyn, damit ihnen Petrus zuwinken konnte, ihm bei dem Herausziehen des schweren Netzes behülflich zu seyn, und damit sie endlich gleichwie Petrus über das Wunder staunen und dem Herrn folgen konnten — kurz sie sind ein zufälliges Anhängsel und durften doch nicht fehlen, weil Marcus eine unüberwindliche Autorität ist und es so haben will. Lukas läßt nur den Petrus berufen werden, aber Marcus befiehlt ihm, auch die

Söhne des Zebedäus dem Herrn als Jünger beizugesellen. Er gehorcht blindlings.

Wenn die Apologeten meinen, nicht die erste Berufung der vier Jünger, sondern die Stärkung ihres Glaubens durch ein besonderes Wunder werde hier berichtet, so mag dem Lukas ein ähnlicher Gedanke im Kopfe gelegen haben. Nicht derselbe! Das steht fest: er will die erste Berufung Petri und seiner Genossen, die er bis jetzt in seinen Bericht noch nicht hatte einfügen können, erzählen. Da er aber einmal Jesum — obwohl unangemeldet — ins Haus des Petrus geführt hatte, so war er trotz allem Sträuben mit der Person des Letztern vertraut geworden, im Grunde muß auch Jesus mit dem Manne, in dessen Hause er als Gast übernachtet hatte, nicht mehr ganz unbekannt seyn — wie kann also die erste Berufung des Apostels, die doch berichtet werden soll, noch so einfach vor sich gehen, wie sie nach Marcus geschehen ist? Es soll die erste Berufung seyn, aber sie muß einen Charakter annehmen, daß es scheint, sie sey für Petrus zugleich ein Wachsthum seiner Erkenntniß von dem Wesen des Herrn. Ein einfaches Wort kann nicht mehr genügen, wenn derjenige berufen werden soll, unter dessen Dache der Herr so eben noch als Gast geruht hatte. Etwas Außerordentliches muß eintreten, so daß Petrus selbst sein Erstaunen und seinen Glauben äußern kann und nicht mehr stumm, wie es nach dem Bericht des Marcus geschieht, dem Herrn zu folgen braucht. Kurz ein Wunder ist hier nothwendig und hier auf dem See, wo Fischer berufen werden, die zu Menschenfischern bestimmt sind, lag kein anderes näher als der wunderbare Fischzug, den der Herr dem Petrus verschafft*).

Dem Apologeten, der wie Hoffmann in der Erzählung des Matthäus nicht die erste Berufung der vier Jünger sieht, haben wir schon gezeigt, wie Lukas von ihm und seinem Räsonnement

*) Daß in dieser Berufungsgeschichte, wie sie Lukas gebildet hat, Petrus als die Hauptperson erscheint, ist zum Theil auch schon von Marcus verursacht. Wenn dieser C. 1, 36 von jenen vier ersten Jüngern spricht, so stellt er den Simon an die Spitze, so daß die Andern nur als sein Gefolge erscheinen. Petrus der hervorragende Mittelpunct, die Andern die untergeordnete Umgebung: *ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ.*

Nichts wissen will. Würde er denn — um es dem Apologeten noch einmal zuzurufen — wenn er in der Schrift des Marcus liest, daß Jesus dem Petrus, der ihn in Kapernaum zurückhalten wollte, sagte: laßt uns nach den andern Orten gehen, damit ich auch dort predige, wenn er also liest, daß Petrus mit den Andern dem Herrn auf seiner Reise folgte, würde er dann den Namen des Petrus mit Gewalt unterdrücken und es so fügen, daß Jesus erst zufällig später einmal am See die zwei Kähne sieht, die dem Petrus und den Zebedäiden gehörten*)?

Wenn das Räthsel gelöst und die Entstehung des Berichts im dritten Evangelium erkannt ist, so fällt auch alles Gerede über das Wunder des Fischzuges hinweg. Eine andere Quelle als die Schrift des Marcus und seinen eigenen Pragmatismus hatte Lukas in diesem Abschnitte seines Evangelium nicht. Wir wissen also, woher er das Wunder hat: aus seinem Pragmatismus. Wir brauchen nun nicht zu faseln und mit Hoffmann zu sagen, das Wunder habe „zur weitern Vorbereitung derjenigen Erkenntniß der Person Jesu, welche die Jünger bekommen sollten" gedient**) d. h. wir sind der Gefahr des Wahnsinns oder der Albernheit entgangen, der wir nothwendig unterliegen müßten, wenn wir annehmen sollten, ein glücklicher Fischfang gründe und bilde die christliche Erkenntniß. Wir sind der Sinnlosigkeit überhoben und brauchen nicht mit Hoffmann zu behaupten, im Wunder des Fischzuges habe sich „das Schauen" offenbart, mit welchem Jesus „auch in die leibliche Natur tief einzudringen" vermochte. So viel wir wissen, kann das nur ein tiefer Blick in die Natur genannt werden, der ihre Ordnung und Gesetze erfaßt. Aber zu wissen, wo sich zufällig ein Paar Fische oder Hunderte von ihnen aufhalten! Genug, genug! Nicht weiter!

---

*) Calvin sagte richtig: si prius vocati fuissent, sequeretur fuisse apostatas, qui deserto magistro et spreta vocatione reversi fuissent ad pristinum vitae genus. Freilich muß nun Calvin sagen: vocationem quatuor Apostolorum parcius delibant Matth. et Marcus, cujus occasionem Lucas fusius exequitur. Allein die Berichte sind nicht nur quantitativ, sondern qualitativ andere.

**) a. a. O. p. 345.

Auch Neander und die Apologeten, welche es zugestehen, Lukas wie die beiden andern Synoptiker wollten dieselbe Begebenheit berichten, können uns nicht mehr irre machen, wenn sie behaupten, Matthäus — Marcus existirt für sie nicht — Matthäus gebe uns „einen abgekürzten, Lukas einen umständlicheren, anschaulicheren, von einem Augenzeugen herrührenden Bericht*).“ Wir haben gesehen, was es mit dieser Anschaulichkeit für eine Bewandtniß hat. Alles, jeder einzelne Zug steht in der Erzählung des Lukas mit dem andern in Widerspruch; Alles ist nothdürftig zusammengeflickt. Wir müssen derb sprechen, wenn man uns diese fürchterlich ängstliche Bewunderung der Anschaulichkeit aufdrängen will.

Strömt nun aber Neander von Bewunderung des „einfachen Wahrheitssinnes“ über, den Schleiermacher in der Erklärung dieser Parthie des Lukas-Evangelium bewiesen habe, will er also dem Kritiker sein Palladium, seinen Trost, sein gutes Recht, sein Bewußtseyn, daß er der aufrichtige Freund der Wahrheit sey, entreißen, so müssen wir ihm noch zeigen, daß es nichts Grauenvolleres gibt, als die heimliche List des Buchstabenknechtes. Wer heißt Schleiermacher, dem Lukas**) einen Glauben zu schenken, den er dem Matthäus entzieht? Ein Zufall, eine Vorliebe, ein Gefühl, das nicht gerechtfertigt ist, aber um so tyrannischer, um so barbarischer sich durchsetzen muß. So findet es nun Schleiermacher bedeutend, daß Lukas den Andreas nicht erwähnt; wir sahen aber, wie das sehr einfach daher kommt, weil diesem Evangelisten Petrus schon die Hauptperson ist, und wie er sogar nur zufällig den Bruder vergaß. Schleiermacher legt darauf Gewicht, daß nach dem Bericht des Lukas die Berufung des Petrus und der Zebedäiden zusammenhänge und Eine sey. Eine schöne Berufung der Söhne des Zebedäus, die Lukas nicht einmal berichtet! Herrliche Anschaulichkeit, wenn die Zebedäiden bis zuletzt als zufälliges Anhängsel erscheinen und auf einmal am Schluß der Erzählung Jünger und Nachfolger des Herrn sind.

---

*) Neander, p. 249.

**) Schleiermacher, a. a. O. p. 71. 72.

Ist das „feiner Tact, Demuth und einfacher Wahrheitssinn,“ wenn man wie Schleiermacher das einemal Lukas himmelhoch über Marcus und dessen Leidensgenossen erhebt und dann doch wieder eine Hinterthüre zu finden weiß, durch welche sie in den Himmel des Ruhmes, den der Apologet erbaut hat, einschlüpfen können — so wollen wir Nichts von diesen Tugenden wissen. Ehrlich währt am längsten! Um die Gemißhandelten zu trösten, um Marcus und Matthäus nicht zu sehr leiden zu lassen, sagt Schleiermacher, über die Differenzen zwischen ihrem Bericht und dem des Lukas dürfen wir uns „nicht verwundern. Denn auf wie verschiedne Weise bald deutlicher und genauer, bald wieder nicht können nicht die drei Jünger*) die ihnen gewiß immer merkwürdig gebliebene Begebenheit erzählt haben.“ Wo bleibt nur unser Verstand? Oder was verursacht uns dieses entsetzliche Kopfdrücken, wenn wir Räsonnements der Art hören, schlechterdings bewundern sollen und doch nicht können? Fürchterliche Qual! Die Variationen, welche die drei Jünger über dasselbe Thema gespielt haben, sollen die Differenzen der evangelischen Berichte verschuldet haben! Marcus, Matthäus, Lukas sind keine Schriftsteller, keine Menschen, sie sind das Echo eines Liedes, welches — wer weiß wie lange vor dem Augenblicke, da sie es wiederhallten — gesungen ist! Ach! wer befreit uns von diesen Leiden, denen der menschliche Verstand unterliegen muß? Wie ängstlich ist unsere Lage, wenn wir Menschen seyn, Menschen vor uns sehen, mit Menschen verkehren wollen, und todte Larven in den Evangelisten durchaus sehen sollen.

Die Zettelkasten-Theorie Schleiermacher's kann uns wenigstens zu Menschen nicht zurückbringen. Dießmal, sagt der apologetische Kritiker, hat Lukas wieder das Werk eines Sammlers abgeschrieben, welcher die Berufung Petri später angesetzt hat, weil er sie „später erfahren und wie er sie erfahren, dem Andern angereiht hat.“ Wir möchten in der That wissen, was aus der Geschichtschreibung werden müßte, wenn es Gesetz wäre, daß

*) Andreas nämlich muß durchaus zurücktreten: so weit behält Lukas selbst in der Troststrede, die Marcus und Matthäus versöhnen soll, Recht.

der Historiker die Facta, wie er sie nach und nach erfährt, in derselben Reihenfolge erzählt. Luft! Luft! Wir kommen um! Ha! welches Labsal! Wir fühlen uns wieder als Menschen, wir verkehren wieder mit menschlichen Wesen: wir erinnern uns wieder, welche Schrift Lukas benutzt hat und wie er dazu kam, die Begebenheit, die er aus dem Bericht des Marcus kennt, gerade so, wie er gethan hat, zu erzählen und sie an den Ort zu stellen, wo wir sie finden*).

---

*) Den allgemeinen Ausdruck des apologetischen Kanon, welchen Schleiermacher anwendet, wenn er sagt, es könne Jemand in einem Geschichtsbuche die Begebenheiten in der Reihefolge anordnen, wie er sie erfährt, finden wir in der bekannten harmonistischen Schrift des Augustinus. Da die neueren apologetischen Räsonnements consequent durchgeführt eben dahin zurückkehren und ihnen nur die Offenheit und Naivetät des Ausdrucks fehlt, welcher dem Augustinus zu Gebote stand, so wollen wir zu allgemeinem Nutzen und Frommen die Ansicht des großen Kirchenvaters hier angeben.

„Was an einem spätern Ort erzählt wird, braucht nicht nothwendig auch später geschehen zu seyn. Ein Evangelist kann vielmehr „nachholen," was er vorher „ausgelassen" hatte." De consensu Evangelistarum Lib. II, c. 51.

Wie denkt sich nun Augustinus dieß Nachholen und Auslassen? Geschieht es mit Bewußtseyn oder nicht? Wie es scheint, nicht mit Bewußtseyn.

„Denn, fährt er an derselben Stelle fort, Niemand hat es in seiner Gewalt, darüber zu bestimmen, in welcher Reihefolge er sich der Dinge, wenn er sie noch so gut und genau kennt, erinnern wolle. Was uns eher oder später in den Sinn kommen soll, hängt nicht von unserm Willen, sondern davon ab, wie es uns gerade gegeben wird." (Quid enim prius posteriusve homini veniat in mentem, non est, ut volumus, sed ut datur.)

Welcher Zufall würfelte aber nun im Kopfe der Evangelisten die einzelnen Theile des Berichts so bunt und willkührlich zusammen?

Gott! antwortet Augustinus. „Es ist gewiß genug, sagt er noch an derselben Stelle, daß jeder Evangelist in der Ordnung erzählen zu müssen glaubte, wie es gerade Gott beliebte, eben das, was er nun erzählt, seinem Gedächtniß einzuschieben."

Dasselbe sagt Augustinus ibid. c. 44 und öfter.

Man müsse daher die geschichtliche Reihefolge und die der Erinnerung (ordo rei gestae und ordo recordationis) wohl unterscheiden. ibid. c. 81.

Aber — und wie könnte der Apologet wohl ohne das Aber bestehen,

Was hat es wieder für Mühe und Zeit gekostet, ehe wir durch die apologetischen Windungen hindurch zum Ursprünglichen, zu Marcus gelangten!

3. Der Bericht des Marcus.

C. 1, 16—20.

Doch zuvor noch eine Frage! Dürfen wir uns zu jenem äußersten Zugeständnisse verstehen, welches wir im Streite zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelisten zwar noch nicht wirklich aufstellten, aber doch als einen möglichen Ausweg bezeichneten? Kann es in der That an dem seyn, „daß der Herr mit einigen Jüngern in Judäa zuerst in Berührung gekommen sey und sie nachher in Galiläa für immer an seine Person gekettet habe*).“ Sobald wir einmal die Frage aufstellen — und wir

---

welches das vorhergehende Zwar bis auf den letzten Rest auffrißt? — aber dabei sey es im höchsten Grade wichtig, immer im Auge zu behalten — Augustinus sagte aber dennoch das Gegentheil vorher! — immer zu bedenken, daß die Evangelisten nicht unwillkührlich und bewußtlos etwas ausließen, nicht etwa, weil sie nicht recht wohl gewußt hätten, welches die Reihenfolge der Begebenheiten war, sondern daß sie mit vollem Bewußtseyn der von der wirklichen Ordnung verschiedenen Ordnung ihres Gedächtnisses folgten. Mit vollem Bewußtseyn ließen sie etwas aus, um es später nachzuholen, so wie sie mit vollem Bewußtseyn in ihren Berichten auch Manches anticipirt haben (ibid. c. 81.).

Jedes Wort über diese Theorie wäre überflüssig, da sie sich durch ihre beiden widersprechenden Seiten selbst zerstört und die Kritik uns lehrt, wie die Anordnung der evangelischen Berichte entstanden ist. Aber freuen müssen wir uns doch, wenn die Apologetik ihre Theorie so naiv ausdrückt und — so fleißig ausarbeitet.

Gegen diese saubere und genaue Ausarbeitung gehalten — wie schlotterig und nachlässig erscheint da die Behauptung, mit der Olshausen (I, 24.) Alles in Bausch und Bogen abfertigt, wenn er sagt, in den synoptischen Evangelien sey „die Darstellung der amtlichen Wirksamkeit Jesu so behandelt, daß man die Absicht (!), eine bestimmte chronologische Folge in den erzählten Begebenheiten zu bewahren, nirgends erblickt“ — eine Behauptung, welche an jedem Uebergange von einer Begebenheit zur andern ihren schnellen Tod findet!

*) Kr. d. ev. Gesch. des Joh. p. 49, 50.

müssen sie jetzt in allem Ernste aufwerfen, da die Autorität des vierten Evangelium vor der Kritik sich nicht behaupten konnte — so möchten wir den Grund sehen, der uns zu einer bejahenden Antwort zwingen könnte. Wir wissen Nichts mehr davon, daß Jesus zur Taufe des Johannes gegangen, wir wissen, daß er nie in diese nahe Berührung, wie sie der vierte Evangelist darstellt, mit dem Täufer gekommen ist. In den synoptischen Berichten findet sich keine Spur davon, daß einige Jünger Jesu vorher Schüler des Täufers gewesen seyen. Dafür können wir es nun aber sagen, wie der vierte Evangelist dazu kam, den Täufer zur Mittelsperson zu machen, durch welche die ersten Jünger zu Jesus geführt wurden. Ihm ist das Zeugniß des Täufers in dieser Bestimmtheit, die er ihm zuschreibt, für den gesammten Pragmatismus seiner Schrift wichtig und unentbehrlich; klagt er nun so oft, daß es von dem Volke nicht gehörig gewürdigt und anerkannt sey, so muß er doch einige gläubige Personen in seiner Schrift aufstellen, welche besser gesinnt waren und die ganze Kraft dieses Zeugnisses in ihnen erfuhren, indem sie dadurch bewogen wurden, sich dem Herrn anzuschließen. An ihnen war es dann deutlich zu erkennen, daß die Predigt des Täufers den Uebergangspunct zu dem Heile bildete, sie mußten selbst die Zucht des Johannes, diesen wichtigen Durchgangspunct durchgemacht haben, kurz sie mußten Jünger des Täufers seyn, welche sich durch das Zeugniß ihres Meisters bewegen ließen, Anhänger des Messias zu werden. Natürlich mußte nun Jesus seine ersten Jünger im Jordanslande, wo der Täufer sich aufhielt, gewinnen.

Marcus steht nun allein, aber — nicht fester als seine Nachfolger. Der Ruhm bleibt ihm, daß seine Darstellung ursprünglich, einfach, rein und Nichts als der Ausdruck der allgemeinen Idee ist, die er darstellen will. Aber die Idee, mag sie noch so einfach und rein dargestellt werden, wenn sie in ein einzelnes Factum eingezwängt wird, ist sie durch ihre Allgemeinheit so revolutionär, daß sie nicht ruht, bis sie sich aus dem Widerspruch, ein einzelner Vorfall zu seyn, herausgerungen und zum

Selbstbewußtseyn ihrer Allgemeinheit, welche in der Geschichte sich ganz anders zur Erscheinung bringt, wieder erhoben hat.

Auffallend muß es schon seyn, wie Jesus vier ihm völlig unbekannte Menschen, die er am See Genezareth mit ihrem Gewerbe beschäftigt antrifft, zu Jüngern beruft. Eben so auffallend ist es, wie diese Leute ihr Gewerbe, ihr Haus, ihren Vater auf das Wort eines Mannes verlassen, der ihnen bis dahin unbekannt war und an dem sie noch Nichts erfahren haben, was ihnen bedeutsam scheinen könnte.

Sonst, in dem Leben, das wir kennen, macht sich die Bildung eines Jüngerkreises ganz anders, nämlich allmählig durch die wachsende Erfahrung von der Bedeutung und der anregenden oder schöpferischen Kraft des Mannes, d. h. durch die gründliche Erfahrung, welche erst im Stande ist, Einzelne dahin zu bringen, daß sie ihre Persönlichkeit der eines Andern ganz hingeben.

Der Bericht des Marcus erhebt uns also in eine Welt, die von der gewöhnlichen unendlich verschieden ist, in die Welt des Wunders und Jesus müßte, wenn er wirklich in dieser Weise die ersten Jünger berufen hat, eine wunderbare Kraft in seine Aufforderung verlegt haben, damit sie Leute, deren Bestimmung er gleichfalls wunderbar auf den ersten Blick durchschaute, zur Folgsamkeit zwänge*). Sobald wir aber nicht mehr wie Marcus und der frühere unmittelbare Glaube im Factum nur den Widerschein der Idee sehen, sobald der Apologet um das einzelne Factum feilscht, so müssen wir es aussprechen, daß eine solche Magie nicht nur unmöglich, sondern auch, wenn sie dem Herrn zu Gebote gestanden hätte, unwürdig gewesen sey. Freie Menschen können nur durch die Erfahrung und durch die innere Stimme dazu bewogen werden, sich dem Größeren anzuschließen, und wäre es möglich, daß ein Anderer mit magischer Gewalt beim ersten Anblick, bloß durch ein Wort, ehe sie Etwas von ihm er-

*) Calvin: hic apparet energia vocis Christi: non quod sola vox tam efficaciter penetret in hominum corda; sed quia Dominus quos ad se trahere vult et rapere, Spiritu intus compellat, ut voci suae obediant.

fahren haben, an sich ketten könnte, so müßte er erst die Menschlichkeit in ihnen verachten und sie zu Maschinen herabwürdigen.

Und welche magische Uebermacht, welcher Zufall müßte hier gespielt haben, wenn Jesus vier Männer, die beiden Brüderpaare, die er zufällig nahe bei einander am See antraf, durch denselben Zuruf an seine Person gefesselt hätte!

Sodann pflegt es sonst immer gar nicht der erste Schritt von Männern zu seyn, die mit einem neuen Princip auftreten, daß sie Jünger berufen. Doch was brauchen wir nur das Wort „berufen.“ Sie sammeln und erwerben sich ihre Schüler, indem sie ihr Princip entwickeln und öffentlich aussprechen.

Marcus hat Nichts weniger gekannt, als die näheren Umstände, unter denen die ersten Jünger bewogen wurden, sich Jesu anzuschließen. Ja es war nicht einmal eine Bestimmtheit der Idee, welche ihn dazu bewog, die Berufung jener Jünger als das Erste darzustellen, was Jesus bei seinem Auftreten that. Hat denn Elias seinen Elisa in dem Augenblicke berufen, wo er auftrat? Hat Moses die Aeltesten erwählt, ehe er an das Werk der Befreiung seines Volkes ging oder hat er nicht auch vorher schon als Gesetzgeber gesprochen? Ja hat nicht Marcus selbst recht wohl gewußt, wo die Erwählung eines Jüngerkreises hingehört, wenn er nachher erst erzählt (C. 3, 13. 14.), daß Jesus nach seinem Belieben Zwölfe berief, damit sie um ihn seyen? Nichts als ein zufälliger Umstand hat es dahin gebracht, daß die christliche Kirche als die erste öffentliche That ihres Herrn die Erwählung von Jüngern dachte. Marcus will weiter Nichts mit dieser Anordnung seines Berichts bezwecken, als es erklärlich zu machen, wie es kam, daß Jesus Kapernaum zum Mittelpunct seiner Reisen in Galiläa machte. Als Gast des Petrus wohnt er in dieser Stadt und damit er diese Wohnung finde, muß er bei seinem ersten Auftreten zufällig am See Genezareth „umherwandeln“ und die beiden Brüderpaare, die in Kapernaum ansässig sind, berufen. Diese Anordnung der Geschichte ging unverändert in die Schrift des Matthäus, so weit es möglich war, in die des Lukas, sie ging in den Glauben der Gemeinde über und selbst der vierte Evangelist kann sie nicht mehr verändern, er behält sie

gleichfalls bei, nur daß bei ihm das neue Interesse hinzukommt, daß er das Zeugniß des Täufers als die Macht darstellen will, welche die Gläubigen zu Jesus führte.

So beweist sich die Erzählung des Marcus als rein gemacht, sie ist dem alttestamentlichen Bericht von der Berufung des Elisa durch Elias nachgebildet und der Zuruf Jesu: ich will Euch zu Menschenfischern machen, ist aus einer leichten Combination des früheren Gewerbes dieser Jünger und ihrer späteren Wirksamkeit entstanden.

Weiße*) hält es „für möglich, daß die alttestamentliche Erinnerung wie in manchen andern Fällen, so auch in dem gegenwärtigen eine von Jesus selbst beabsichtigte und in seine Handlung gelegte war. Daß er aber jene Worte ausdrücklich als Aufforderung an die noch zögernden Jünger, ihm zu folgen und sich ganz ihm hinzugeben (!), gesprochen hat, wird uns durch die Ausdrücklichkeit wahrscheinlich, mit der auch anderwärts versichert wird, daß nicht die Jünger Jesum, sondern Jesus die Jünger auserwählt habe." Allein Marcus weiß Nichts davon, daß die Jünger auch nur Einen Augenblick gezögert hätten, dem ihnen bis dahin ganz unbekannten Manne sich hinzugeben. Doch wir wollen einmal das Gemälde ansehen, welches entstehen würde, wenn der Herr die noch zögernden Jünger durch die Magie seines Wortes allmählig aus ihrem Widerstande herausziehen mußte; Magie müßte der Unbekannte immer noch ausüben, aber das Gemälde wird drückend und peinigend, wenn die Jünger auch nur den geringsten Widerstand leisten, während im Berichte des Marcus, wo Ein Wort diese Leute zu andern Menschen macht, Alles in Ordnung ist, wenn auch diese Ordnung nicht der wirklichen Welt angehört.

Weshalb ferner sollte wohl Jesus so interessirt gesagt haben (Joh. 15, 16.): „nicht ihr habt mich auserwählt, sondern ich euch." Welcher Mann, der nur einigermaaßen seiner selbst sicher ist, wird so sprechen! Das versteht sich vielmehr von selbst, daß der höhere Geist durch die Kraft seiner Ueberlegenheit die An-

*) I, 476.

dern an sich zieht. Erinnern wir uns aber doch nur, wer den Herrn so interessirt sprechen läßt; der vierte Evangelist hat hier einen Contrast gebildet, so überspannt, so unhaltbar, wie nur je einer von ihm niedergeschrieben ist. Was in der wirklichen Welt sich allmählig und scheinbar zufällig macht, dieß Verhältniß des Meisters und Jüngers hat er durch eine abstracte dogmatische Theorie in das Licht einer höhern Nothwendigkeit setzen wollen. Marcus hat diesen Gedanken der Nothwendigkeit in die Geschichte verarbeitet.

---

§ 18.

Uebergang zur Bergpredigt.

1. Der Bericht des Matthäus.

C. 4, 23—5, 1.

Matthäus sagt Nichts davon, daß Jesus nach der Berufung der vier Fischer nach Kapernaum gegangen sey, hier gepredigt und geheilt habe: sondern nach seinem Bericht durchzieht Jesus sogleich, nachdem er die ersten vier Jünger berufen hatte, ganz Galiläa, indem er predigt und jegliche Krankheit unter dem Volke heilt. So bringt man denn zu ihm, als sein Ruf in ganz Syrien ausgegangen war, alle Kranken — Matthäus zählt ihre Gebrechen an Einzelnen auf — er heilt sie und es folgten ihm viele Haufen aus Galiläa, aus der Dekapolis, aus Jerusalem, Judäa und dem Lande jenseits des Jordan.

Die Schilderung ist sehr umfassend, die Worte „ganz, alle" werden in jedem Satze gebraucht, wir sehen also eine sehr allgemeine Darstellung vor uns: auf einmal aber fällt die Sache in das Einzelne, wenn Matthäus sagt: als Jesus die Haufen sah, stieg er auf den Berg; er setzte sich, seine Jünger traten zu ihm, er hält an sie eine Rede — die Bergpredigt.

Das ist unvereinbar. Die Haufen sind schon lange Zeit um Jesum, er lehrt, er heilt ihre Kranken; wie kann er nun erst, wenn er sie sieht, auf den Berg steigen? Er hat sie ja längst

schon gesehen. Fritzsche's Erklärung: als er sie einmal erblickte, stieg er auf den Berg*), wird der Bericht nicht anerkennen, da sie ihm viel zu umständlich, ja langweilig seyn würde. Er weiß Nichts von diesem „irgend einmal," er braucht es auch nicht, da er es viel leichter hat, wenn er sich Kopf über aus dem Allgemeinen ins Einzelne stürzt. Er braucht keine Vermittlung, er vergißt, wenn es ihm so dienlich ist, die Ausbreitung des Allgemeinen, dieß schrumpft ihm augenblicklich zu einem Einzelnen ein, und nun kann er sagen: als aber Jesus die Haufen sah, stieg er auf den Berg.

Wir können aber diesen Sprung ins Einzelne nicht nachthun, da wir es nicht vergessen können, daß die Haufen nicht in diesem Augenblick erst zu Jesus kommen, sondern längst um ihn sind, er also auch längst, wenn der Anblick der Haufen ein Grund dazu ist, den Berg bestiegen haben müßte. Wir müssen sagen: eine Begebenheit, die aus der Luft fällt, ist für uns und für diese Welt keine Begebenheit mehr und die Predigt, die Jesus auf dem Berge hält, kann nimmermehr — um es vorsichtig auszudrücken — bei dieser Gelegenheit gehalten seyn.

Auch das ist schwierig: Matthäus sagt nicht, daß die Volksmenge dem Herrn auf den Berg gefolgt sey; nur die Jünger, wird berichtet, traten zu ihm und an sie hält er die folgende Rede. Nun heißt es aber am Schluß (C. 7, 28. 29.): als Jesus diese Rede vollendet hatte, erstaunte das Volk über seine Lehre, denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten. Wo kommt aber auf einmal das Volk her? Wir wissen es nicht. Ja, woher kommen die Jünger, an welche die Rede nach C. 5, 1 gehalten ist? Wir wissen es auch nicht: denn der Ausdruck „seine Jünger" kann unmöglich bloß jene viere bezeichnen sollen, die bis jetzt berufen sind. Es fehlt uns also für diese Rede Nichts weniger als eine in der wirklichen Welt gar nicht unbedeutende Kleinigkeit, der Anlaß und das Publicum; denn wird auch am Schluß auf einmal das Volk erwähnt, so wissen wir nicht, wie

*) Matthäus p. 197. Hanc turbam aliquando conspicatus montem petiit.

es die Rede hören konnte, da der Herr sich vor ihm auf den Berg zurückzog.

Wir wissen aber, wo alle diese für eine Rede so nothwendigen Kleinigkeiten herkommen, wenn wir die Schrift des Marcus aufschlagen. Hier lesen wir, daß Jesus einmal, als er schon längere Zeit auch unter Anfeindungen gewirkt hatte, sich mit seinen Jüngern an das Meer von Galiläa zurückzog. Da kam viel Volks, als es von seinen Thaten hörte, aus Judäa, Jerusalem, Idumäa, von dem Lande jenseits des Jordan und aus der Umgegend von Tyrus und Sidon zu ihm. Jesus heilt sie, will aber dem zu großen Gedränge ausweichen, läßt deshalb einen Nachen bereit halten und steigt endlich auf den Berg, wo er nur diejenigen zu sich beruft, die er in diesem Augenblicke zu seinen beständigen Begleitern und zu Aposteln bestimmt (Marc. 3, 7—14.). Hier hat das Besteigen des Berges einen Sinn, Jesus will der Menge ausweichen, ja er hat, wie Marcus berichtet, noch einen bestimmteren Grund, er will eine völlige Erschöpfung vermeiden, denn die Kranken überfielen ihn, um ihn anzurühren und durch die Berührung geheilt zu werden.

Im Bericht des Matthäus hat der Rückzug auf den Berg keinen Sinn, da nicht einmal gesagt ist, daß Jesus erschöpft wurde oder es werden konnte, als er heilte. Nichts in dieser Beziehung wird angedeutet, da der Evangelist zu der Rede eilt und diese nicht bald genug anbringen kann.

Sein ganzes Interesse ist aber auf die Rede gerichtet. Er liest in der Schrift des Marcus, daß Jesus sogleich nach der Berufung der Fischersleute öffentlich als Lehrer (in Kapernaum) 1, 21 auftrat. Diese Notiz ist ihm zu kahl, er will eine Rede selbst mittheilen, um daran ein deutliches Beispiel zu geben, wie gewaltig Jesus lehrte, und wenn er die Rede mitgetheilt hat, vergißt er nicht wie Marcus bei jener Gelegenheit (Marc. 1, 22.) zu bemerken, daß das Volk über die Lehre Jesu erstaunte, weil er gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten. Wörtlich wiederholt er diese Bemerkung seines Vorgängers.

In der allgemeinen Beschreibung der Wirksamkeit Jesu hat Matthäus zunächst die unbedeutende Aenderung vorgenommen,

daß er statt Idumäa Dekapolis setzt, sodann statt des Satzes: „die aus der Umgegend von Tyrus und Sidon kamen zu ihm," die Bemerkung beifügt: „sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien," er will nämlich die Notiz Marc. 1, 28 anbringen. Aber die bedeutendste Aenderung ist die, daß er die Darstellung in der weitesten Allgemeinheit hält, die noch um so größer, aber auch unbestimmter wird, da diese Schilderung uns zuerst mit der Wirksamkeit Jesu näher bekannt machen soll. Jesus lehrt, heilt, heilt Alles, alle Krankheiten, die für den Evangelisten wichtig sind — kurz wir haben hier ein Compendium alles dessen, was zur Wirksamkeit Jesu gehörte, vor uns. Das ist die Abstraction der späteren Anschauung, für die am Anfange Alles schon fertig, die Anerkennung Jesu die allgemein gegründete ist und seine Wirksamkeit mit Einemmale Alles umfaßt, was sie nur umfassen kann.

Ein Theil der Schwierigkeiten ist gelöst. Alles aber wird sich aufklären, wenn wir sehen, wie Matthäus dazu gekommen ist, die Bergpredigt an jene wunderthätige Wirksamkeit Jesu anzuknüpfen. Von Lukas hat er diese Combination überkommen.

2. Der Bericht des Lukas.

C. 6, 17—20.

Nur Lukas weiß noch Etwas von einer Bergpredigt. Marcus nicht. Nach dem Berichte von dem Fischzuge Petri hatte Lukas die Schrift des Marcus an dem Puncte, wo er sie verlassen hatte, wieder aufgenommen und er folgt ihr nun bis zu jenem Wendepuncte, wo die feindselige Gesinnung der Pharisäer erwacht. Er erzählt auch, daß Jesus (C. 6, 12.) auf den Berg ging, um zu beten und nach einer im Gebet durchwachten Nacht aus seinen Jüngern zwölfe zu Aposteln erwählte. Mit ihnen stieg er nun in die Ebene und — aber der Evangelist denkt nicht an eine ordentliche Construction der Sätze oder Verbindung der Worte — auf einmal eine große Menge seiner Jünger und viel Volks von ganz Judäa (V. 17.) und Jerusalem und von der Küste von Tyrus und Sidon, die gekommen waren, um ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden — man sieht nicht, was es denn nun mit dieser Menge ist — der Evangelist

sagt nicht, wie, wo — genug, er ist zufrieden, daß sie hier ist, weiter will er Nichts, und nachdem er kurz gesagt hat, daß der ganze Haufe Jesum zu berühren suchte, weil eine Kraft von ihm ausging und alle heilte, berichtet er, daß Jesus seine Augen auf seine Jünger erhob und ihnen die Predigt hielt, welche hier in der Ebene gehalten wird. An seine Jünger hält Jesus diese Rede und doch heißt es am Schlusse (C. 7, 1.): als er diese Worte zu dem Volke (*εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ*) gesprochen hatte, ging er u. s. w.

Wie schön, wie anschaulich ist diese Motivirung der Predigt, Jesus durchwacht im Gebete die Nacht, ehe er die Zwölfe erwählt u. s. w.*). Und doch kann Nichts weniger anschaulich, Nichts verwirrter und mühsamer compilirt seyn. Um zu beten besteigt Jesus den Berg, von dieser Absicht weiß aber nur Lukas, bei dem es eine stehende Formel ist, daß er betete. Warum Jesus die Jünger jetzt gerade erwählt, erfahren wir nicht: bei Marcus, werden wir sehen, hat die Berufung der Apostel ein sehr bestimmtes Motiv. Daß Jesus den Berg besteigt, hatte Marcus damit motivirt, daß Jesus dem Gedränge der Volkshaufen ausweichen wollte; im Bericht des Lukas findet Jesus die Menge des Volks unten in der Ebene, als er vom Berge herabsteigt; aber nun kann man es freilich nicht erfahren, woher diese Volksmenge auf einmal kommt, und selbst der Evangelist kann nicht einmal eine Construction zuwege bringen, um die Notiz von der Gegenwart des Volkes zur Noth in seine Darstellung einzufügen. Es ist aber klar, weshalb er den Bericht des Marcus umgestellt hat: er will ein Auditorium haben, vor welchem die folgende Rede gehalten werden könnte, die Berufung der Apostel mußte er aber vorher berichten, weil ihn Marcus dazu zwingt und weil es nun angemessen ist, daß Jesus nach einem so wichtigen Acte den neu gewählten Beamten des Himmelreiches die allgemeinen Grundsätze desselben proclamirt. Am Schluß aber bemerkt er, Jesus habe diese Rede vor dem Volk gehalten; er vergißt, daß

*) Siehe dieses Anrühmen z. B. bei Schneckenburger, Beiträge zur Einl. ins N. T. p. 17.

sie an die Jünger gerichtet sey — natürlich, warum sollte er sich auch so viel Mühe gegeben haben, die Volksmenge um den Herrn zu schaaren, und galten die Grundsätze, welche in der Rede vorgetragen werden, nicht auch Allen? Daher dieser Widerspruch in Bezug auf das Auditorium, ein Widerspruch, der nur in der Schrift des Lukas natürlich und ursprünglich ist, weil hier die Erwählung des engern Jüngerkreises vorhergeht, ein Widerspruch, den Matthäus getreulich nachgeschrieben hat, obwohl er Nichts von der Berufung der Zwölfe vorher berichtet. Matthäus durfte dieselbe hier noch nicht berichten, dafür war es an dieser Stelle noch zu früh, aber wohl konnte er die Rede in den Anfang seiner Geschichtsdarstellung einfügen, zumal wenn sein Interesse überhaupt auf die Reden des Herrn gerichtet ist und wenn es ihm darauf ankam, sogleich im Anfange die allgemeinen Grundsätze, die in der neuen Oekonomie gelten sollen, proclamiren zu lassen.

Der Widerspruch in Bezug auf das Auditorium ist erklärt*), Matthäus war von Lukas abhängig. Wenn sich nun aber beide Evangelisten in der Angabe, wo die Rede gehalten ist, widersprechen, so ist auch das erklärt. Auf den Berg kann Lukas — so will es Marcus haben — nur die Erwählung der Apostel verlegen; die Volksmenge — so sagt es ihm wieder Marcus — ist nur in der Ebene zu finden, wenn also der Zweck, um dessentwillen er den Berg bestieg, ausgeführt ist, so muß Jesus in die Ebene herabsteigen, wenn er das Volk finden will, dessen Gegenwart ihm zu seiner Rede einen Anlaß geben soll. Die Erwählung der Apostel kann aber Matthäus noch nicht berichten, dennoch schreibt er dem Marcus nach, daß Jesus auf einen Berg stieg, als er von Volkshaufen aller benachbarten Länder umgeben war: was kann nun Jesus auf dem Berge Anderes thun, als die Rede halten, die erst durch Matthäus zur Bergpredigt geworden ist**)?

*) und wir bedürfen nicht der gequälten Harmonistik Fritzsche's, Matthäus p. 201: e mente Matthaei Jesus sequente oratione alloquitur discipulos, sed ejus sermoni intersunt οἱ ὄχλοι ex intervallo, opinor, auscultantes.

**) Der einzige Gedanke, der uns bei einer so weitläufigen, an sich

Lukas unterscheidet sich schon von Marcus dadurch, daß er größere Reden des Herrn mittheilt und geschichtliche Anlässe für sie aufsucht. Im ersten Augenblicke, wo er des Marcus Darstellung von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu aufnimmt, hat er in dieser Weise den Spruch von der Erfüllung der Zeit erweitert und ausführlich dargestellt, wie Jesus als Lehrer in Nazareth auftrat. Er kann also nicht das Bedürfniß haben, hier im Anfange Jesum wieder ausführlicher als Lehrer darzustellen und begnügt sich damit, den Bericht des Marcus vom Auftreten Jesu in der Synagoge von Kapernaum mit der Notiz von dem gewaltigen Eindruck seiner Lehre abzuschreiben. Er wartet, bis die Apostel erwählt sind, um den Herrn die Gesetze des Himmelreichs lehren zu lassen.

Matthäus hat ein noch größeres Interesse, den Herrn als Lehrer und Prediger darzustellen, er kann nicht erwarten, bis die Apostel erwählt sind, er will sogleich im Anfange seiner Schrift zeigen, wie gewaltig die Rede Jesu war; daher schweigt er vom Auftreten des Herrn in Kapernaum und beeilt er sich die große Rede, die er bei Lukas findet, mitzutheilen, um der Notiz des Marcus von dem gewaltigen Eindruck der Lehre Jesu (Marc. 1, 22.) eine recht tüchtige Unterlage zu geben.

Lukas war der Erste, der diese Rede an diesen bestimmten Anlaß geknüpft hat; aber er hat den Anlaß erst geschaffen, da er die Menge, die Jesum, ehe er den Berg bestieg, umgab, nachher dem Herrn, der vom Berge herabstieg, in der Ebene zuführt.

---

aber sehr geringfügigen Arbeit aufrecht erhalten und der ihr allein ihren Werth geben kann, ist der, daß wir selber freie und sittliche Menschen werden, wenn wir sehen, wie die Widersprüche der Evangelien entstanden sind, und uns nicht mehr mit Halbheiten die Zeit verderben, unsern Kopf betrügen und die Evangelien mißhandeln. Eine wahrhaft apologetische Halbheit, ein theologisches juste milieu ist z. B. die harmonistische Ausgleichung des Widerspruches, die Bengel anstellt. „Auf dem Berge, d. h. auf dem oberen Theil desselben habe Jesus gebetet und die Apostel bestellt" — aber weiß, sagt denn Matthäus davon auch nur ein Wort? — nachher kam er zu der mittleren Region des Berges — wo steht das geschrieben? — er selbst stieg herab, begegnete dem Volke, das heraufstieg und hier in der mittleren Region — — — o, welche Qual!

Er hat den Anlaß sehr unglücklich gebildet: denn umlagerte Jesum die Menge und „suchte ihn der ganze Haufe zu berühren, um durch die Kraft, die von ihm ausging, geheilt zu werden" (Luk. 6, 19.), wo kommt dann „die Ruhe und Stille"*) her, die für die Haltung der Predigt nothwendig ist?

3. Der Berg.

Wenn wir nicht wissen, auf welchen Anlaß diese Predigt gehalten ist, so wissen wir noch weniger, auf welchem Berge. Matthäus hat sie erst zur Bergpredigt gemacht. Fragen wir dennoch, welches der Berg sey, auf welchem diese Predigt gehalten ist, so thun wir es mit dem Bewußtseyn, daß wir uns nur mit einem Gedankendinge beschäftigen. Aber es ist werth, daß wir es genauer betrachten, denn es ist eine evangelische Kategorie und Kategorieen werden wir nimmermehr oberflächlich behandeln dürfen. „Der Berg", dieses Bestimmte, Einzelne ist nämlich etwas sehr Allgemeines, da er öfter als dieser bestimmte Berg und doch jedesmal in sehr verschiedenem Geschichtszusammenhange erwähnt wird. Matthäus gebraucht diese Kategorie am häufigsten. „Der Berg" macht die Predigt Jesu, die wir bald näher kennen lernen werden, zur Bergpredigt (Matth. 5, 1.) und ist als solcher ursprünglich der Berg, auf welchem Jesus die Zwölfe erwählt (Marc. 3, 13. Luk. 6, 12.). „Der Berg" ist es, auf welchem nach dem Bericht des Lukas (C. 9, 28.) die Verklärung geschieht, während dießmal Marcus und Matthäus (Marc. 9, 2. Matth. 17, 2.) nur von „einem hohen Berge" sprechen. Auf „dem Berge" geschieht nach Matthäus (16, 29.) die zweite Speisung, die erste zwar nicht, so wenig wie Marcus, wenn er die beiden Speisungen und Lukas, wenn er die eine, die er kennt, berichtet, vom Berge Etwas wissen, dafür erzählt uns aber der vierte Evangelist, daß Jesus auf „den Berg" stieg und sich dort niedersetzte, als er das Volk speiste (Joh. 6, 3. 5.). Auf „den Berg" endlich, berichtet Matthäus (28, 16.) allein,

*) Wilke, p. 585.

gingen die Apostel, als sie der Engel (28, 8.) nach Galiläa beschieden hatte, wo sie den Auferstandenen sehen sollten.

„Der Berg!" Sonderbar! Immer in den verschiedensten Situationen „der Berg!" Matthäus, der diese Kategorie öfter als die Andern gebraucht, sagt uns, was es für ein Berg ist, wo er liegt und wie er beschaffen ist. Ihm wenigstens, das ist gewiß, ist er der Berg, der für großartige, weitreichende Ereignisse der nothwendige und einzig passende Schauplatz, die Basis für das Große ist. Oder sollen wir es dem Apologeten erst noch weitläufig beweisen? Sollen wir fragen, wie denn Matthäus, wenn er eine bestimmte geographische Anschauung hätte, so geradezu sagen könnte (5, 1.), Jesus stieg auf „den Berg," nachdem er vorher bloß sagte: Jesus zog in ganz Galiläa umher? Gibt es in „ganz Galiläa" nur „den Berg?" Sollen wir fragen, welches „der Berg" ist, auf dem die zweite Speisung geschah, wie Matthäus zu der Kenntniß eines Berges kam, von dem die beiden Andern eben so wenig Etwas wissen, als von „dem Berge," auf welchem die Jünger den Auferstandenen wieder sahen?

Woher ferner kommt „der Berg," auf welchem nach dem Bericht des Lukas die Verklärung geschah, der Berg, von welchem dießmal Matthäus so wenig weiß als Marcus.

Und den Berg möchten wir sehen, auf welchem Jesus (nachdem er allein hinaufgestiegen ist) sich niedersetzen und die Speisung des Volkes, das sich unten in der Ebene im Grase lagert (Joh. 6, 10.), anordnen und dirigiren kann!

Die Ausflucht der Apologeten*), „der Berg" τὸ ὄρος sey das Gebirge, die sie Matth. 5, 1 versuchen, ist sogar an dem einzigen Orte, wo sie anwendbar scheinen könnte, Marc. 3, 13, d. h. an dem Orte, wo wir den Berg zum erstenmal und in einem anscheinend verständigen Geschichtszusammenhange erblicken, abgeschnitten. Denn auch dieser Zusammenhang ist ein rein gemachter**) und der Berg, auf dem es sich ziemte, daß die

*) de Wette, 1, 1, 50.
**) wie Wilke, p. 574, evident bewiesen hat.

Zwölfe berufen würden, ist nicht ein Gebirge mit seinen weiten Verzweigungen, Schluchten, Wäldern und zahllosen Erhöhungen, sondern ein Berg, der sich gehörig zu Einer Erhöhung zuspitzt, nämlich zu der Einen Höhe, auf welcher eine so erhabene und bedeutungsvolle Action geschehen muß.

Der Berg ist also immer ein bestimmter, d. h. aber dieser Berg, dessen Höhe der idealen Höhe der Begebenheit, die auf ihm vorgeht, entspricht. Es ist der Berg, auf dem Offenbarungen, Verklärungen, Gesetzgebungen seit den Zeiten Abraham's und Mose's zu Hause sind.

Was wird sich Matthäus viel darum abgeängstigt haben — er war kein moderner Apologet, der allein die Qual dieser großen Weltfrage kennt — wo der Berg, auf welchem der Herr die Gesetze der neuen Oekonomie proclamirte, gelegen haben möge. Ihm war er der Berg, auf welchem Worte gesprochen werden mußten, die von unendlicher Bedeutung sind und dazu gesprochen waren, damit sie sich in weiten Schwingungskreisen verbeiteten und von einer ganzen Welt gehört würden. Matthäus sagt nicht einmal, daß die Volksmenge dem Herrn nachfolgte, als er auf den Berg stieg, wo er die Predigt hielt, die sie doch auch — wie es zuletzt herauskommt (C. 7, 28.) — gehört hat. Er darf es nicht sagen, denn Marcus schreibt es ihm nicht vor, ja verbietet es ihm, — aber was bekümmert er sich um solche Kleinigkeiten, die seinem Bericht Nichts entziehen und Nichts zubringen können, deren Versäumniß nur der Apologetik den Tod zuzieht, wenn er nur den Herrn predigen lassen kann? Und wenn er — Lukas gebietet es ihm — vom Volke sagen will, daß es die Predigt gehört habe, so sagt er es, ohne sich abzuängstigen, wie es hören konnte. Enthielt die Predigt Lebensworte für das Volk, so wird es dieselben — es mochte geschehen seyn, wie es nur wollte, — auch gehört haben.

Gfrörer sagt*), „der Berg" erhielt in der Sage diesen Grad von Berühmtheit von der Speisung, die auf ihm vor sich gegangen war. Aber Marcus weiß noch Nichts von dieser Lo-

*) Heil. Sage. I, 199.

calität der Speisungsgeschichte. Gfrörer baut freilich auf das Zeugniß des vierten Evangelisten. Aber — sollen wir es noch einmal sagen? — den Berg möchten wir sehen, auf welchem u. s. w. Die Kunst allerdings weiß uns Berge zu zeigen, auf deren Spitze Jesus sich befindet und zu sehen ist, während ein Paar Spannen darunter das Volk in der Ebene steht, auf einen Berg dieser Art kann der Maler den Herrn zum Volke nach unten sprechen lassen oder ihm jede andere Beziehung zum Volk geben. In der wirklichen Welt gibt es solche Berge nicht. Die Natur ist kein Raphael und hat auch ganz andere Gesetze der Räumlichkeit als die ideale Anschauung der Evangelisten.

4. Die Aufgabe der Kritik.

Indem wir nun zur kritischen Untersuchung der Anlage, Composition und des innern Charakters der Bergpredigt übergehen, um den Ursprung derselben aufzufinden, werden wir zuvor die Einsicht in die Natur unserer Aufgabe, soweit es vor der Untersuchung selbst möglich, aber auch nöthig ist, gewinnen müssen.

Bei gleichem Anfange, gleichem Schluß und zusammentreffenden Coincidenzpuncten gehen die Reden, welche die beiden Synoptiker mittheilen, doch sehr weit auseinander. Die des Matthäus ist viel länger, enthält also Elemente, welche die einzelnen Glieder der Predigt, die Lukas mittheilt, auseinander sprengen würden, wenn man sie mit dieser zusammenbringen wollte. Viele von diesen Elementen sind der Schrift des Matthäus allein eigen, viele hat Lukas an andern Orten als Sprüche Jesu, die bei andern Anlässen gesprochen sind, so wie Matthäus einige Theile der Rede des Lukas nicht in der seinigen aufzuweisen hat, sondern sie als Sprüche Jesu bei andern Gelegenheiten mittheilt.

Aus diesem Thatbestand hat sich die Aufgabe der Kritik zu gestalten, oder vielmehr die Kritik hat diesen Thatbestand zu erklären.

Die Schwierigkeiten, die sich aus den evangelischen Angaben über Ort, Zeit, Anlaß und Zuhörer bildeten, sind für uns abgethan, da wir gesehen haben, wie sie entstanden sind und daß der Anlaß, bei welchem die Rede gehalten seyn soll, nie existirte

und rein dem Pragmatismus des Lukas und Matthäus entsprungen ist. Unsre Aufgabe ist daher vereinfacht und die Schwierigkeiten, welche jene Puncte betreffen, so wie Ansichten, welche in anderer Weise dieselben lösen wollen, können uns nicht mehr aufhalten oder beschäftigen. Sagt z. B. Strauß*): „Jesus hat zum versammelten Volk überhaupt (!), doch mit besonderer (!) Beziehung auf seine Jünger geredet, denn daß hier ein bestimmter feierlicher Redeact zu Grunde liege, haben wir nicht Ursache zu bezweifeln" — so haben wir nachgewiesen, daß von alle dem nicht mehr die Rede seyn kann.

Alle Ansichten überhaupt, welchen die Rede als eine solche gilt, die bei einem bestimmten Anlaß oder gar bei diesem bestimmten, der sich uns längst aufgelöst hat, gesprochen seyn soll, haben alle Ansprüche auf Berücksichtigung verloren. Wenigstens reicht der Punct, wo sie die Schwierigkeit suchen, bei weitem nicht dahin, wo sie wirklich liegt und wir dieselbe ins Auge zu fassen und zu lösen haben. Auf der höchsten Spitze der Schwierigkeit verschwindet der Standpunct, auf welchem sich jene Ansichten halten, und er wird völlig aufgelöst, wenn wir die Schwierigkeit in ihrer äußersten Zuspitzung lösen.

Neander'n z. B. gilt die Bergpredigt als „ein Beispiel der zusammenhängenden Ermahnungsrede"**). „Die beiden Recensionen dieser Rede bei Matthäus und Lukas, sagt er, rühren sicher von verschiedener Ueberlieferung und von verschiedenen Zuhörern her. In dem Matthäus haben wir die Rede vollständiger, genauer"***).

Paulus erklärt diese Genauigkeit daraus, daß einer der Zuhörer, „vielleicht Matthäus selbst, der als Zolleinnehmer des Schreibens nicht unerfahren seyn konnte," die Rede bald nachher niedergeschrieben habe. „Die Aufzeichnung, aus welcher Lukas schöpfte oder excerpirt hatte, hatte den Zusammenhang nicht ohne manche Lücken aufgefaßt." Dagegen mag sich der größere

*) I, 640.
**) a. a. O. p. 145.
***) Ebend. p. 148.

Umfang der Rede bei Matthäus daraus erklären lassen, daß „späterhin Sinnverwandtes" nachgetragen sey*).

Man merke wohl „Sinnverwandtes!" Es wird später, bei der Frage selbst, nicht unwichtig seyn, wie diese Kategorie zu fassen ist. Der Apologet hat die Frage nach dem Zusammenhange im Sinne. Ebenso sagt Neander: „der griechische Bearbeiter der zu Grunde liegenden von Matthäus herrührenden Urkunde hat unter diesen organisch zusammenhängenden Aussprüchen Christi manches Verwandte, was bei andern Veranlassungen gesprochen worden, eingeschoben."

Es muß durchaus Verwandtes seyn, damit ja nicht der Zusammenhang unterbrochen werde.

Schleiermacher sagt uns auch, wenn Paulus uns die Genauigkeit der Rede bei Matthäus so trefflich erklärte, woher die Kürze der Rede in der Schrift des Lukas entstanden sey. „Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Platz zum Hören gehabt, daher nicht Alles vernommen und hie und da den Zusammenhang verloren zu haben; theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen seyn, als ihm schon Manches entfallen war"**).

Zum Ueberfluß fügt Schleiermacher noch den andern, in diesem Zusammenhange bedeutungslosen, wenigstens für Jedermann unerwarteten Fall hinzu: „theils kann auch ihm begegnet seyn, manches Analoge (!) unwissentlich aus andern Reden Christi einzuschalten."

Selbst Schleiermacher wagt dießmal nicht, seinen Günstling gegen Matthäus in Vortheil zu bringen, wenn er dem Referenten, dessen Arbeit Lukas hier abschreibt, einen so ungünstigen Platz anweist. Wundern wir uns also nicht, wenn Tholuck „die Rede, wie sie — im Evangelium des Matthäus — vor uns liegt, in allen ihren Theilen ursprünglich" nennt. Sie ist „ge-

*) exeg. Handb. I, 584. 585.

**) a. a. O. p. 89. Nun komme nur noch die Apologetik mit ihrem: „sie konnten die Wahrheit sagen," wenn die Gunst des Zufalls, ein ungünstiger Platz 2c. so wichtig ist!

ordneter" als die des Lukas. „Die von Lukas und auch von Marcus hin- und hergestreuten Aussprüche sind in ihr in einem sinnigen und dem Geiste Christi entsprechenden Zusammenhange vorgetragen" *).

Dennoch lenkt Tholuck wieder etwas ein. Die Rede bei Matthäus sey nur ein „Auszug." „Aus diesem letzteren Grunde werden wir dann auch keinen Anstoß daran nehmen, wenn hie und da der Zusammenhang minder ins Auge springt" **).

Nein! wir werden recht ordentlich darauf achten, ob wirklich dieser gerühmte Zusammenhang da ist. „Wenn er auch minder ins Auge springt!" Als ob nur da Zusammenhang wäre, wo er ins Auge springt! Hört doch den Apologeten! Er hat eine Absicht! Er meint, wie er sollen wir uns mit der Voraussetzung des Zusammenhanges begnügen, wenn er auch nicht ins Auge springt. Wenn er auch nicht — — o, an sich ist der beste Zusammenhang da! Der Donner des Apologeten über den Kritiker, der Donnerkeil und Blitz und Fluch und Pereat über den Kritiker, wenn er sich nicht in der stummen Anerkennung des Zusammenhanges beruhigt oder die apologetischen Nachweisungen des Zusammenhanges in verstocktem Unglauben mißlungen nennen wollte!

Nein, wir vergessen jetzt das Resultat der obigen Kritik: wir stellen uns nun die Aufgabe, aus der Bergpredigt selbst durch die innere Kritik ihrer Bestandtheile selbst zu bestimmen,

1. ob sie als dieses Ganze von Jesus gehalten ist,
2. ob ihr Zusammenhang wirklich so außerordentlich sey,
3. ob Lukas mit gutem Rechte dem Matthäus nachstehen muß.

Wir fangen die Sache von vorn, oder vielmehr von unten an, wir stellen uns auf den untergeordneten Standpunct des Apologeten und werden sehen, ob die Vernunft sich hier heimisch fühlen kann.

Wir gehen aber weiter. Der Apologet sträubt sich gegen die

*) Auslegung der Bergpredigt. 1833. p. 22.
**) Ebend. p. 23.

Möglichkeit, daß in der Bergpredigt einzelne Aussprüche Jesu, die bei verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind, zu einem Ganzen vereinigt seyen. Der bloße Gedanke an eine solche Möglichkeit erscheint Schleiermacher'n „unstatthaft, wenigstens durch gar Nichts unterstützt" *).

Weiße hat zuerst gezeigt, daß dieser Gedanke nicht nur durch sehr Vieles unterstützt und daß er nicht nur Gedanke, sondern mehr, daß er Wirklichkeit sey.

Auf diesem höhern Standpunct der historischen Kritik handelt es sich nun zunächst um das Verhältniß zwischen Lukas und Matthäus, bis die Frage ihre höchste Spitze erreicht und zur Frage wird, ob wir in der Bergpredigt wirklich Aussprüche des Herrn lesen. Zu dieser letzten Spitze, in welcher die Untersuchung erst ihren Abschluß finden wird, geht Weiße noch nicht fort. Ein ununtersuchtes Positives läßt er noch stehen. Der erste und dritte Synoptiker haben hier wie anderwärts die „in hebräischer Sprache abgefaßte Spruchsammlung des Apostels Matthäus" benutzt. „Diese — von ihnen einer so authentischen Schrift entlehnten — Stücke sind, was die Aechtheit, Zuverlässigkeit und den unverfälschten Charakter ihrer Mittheilungen betrifft, in jeder Hinsicht den Mittheilungen des Marcus gleichzustellen" **).

Aber beide weichen in den parallelen Sprüchen gewaltig von einander ab! Wie reimt sich das mit diesem Rühmen?

Der erste und dritte Evangelist, antwortet Weiße, „schöpften nicht Einer von ihnen aus dem Andern, wie Beide im Verhältniß zu Marcus, sondern Beide von einander unabhängig aus der gemeinsamen Quelle. Lukas hat dieselbe minder vollständig benutzt als das Evangelium, welches von ihr den Namen

*) Schleiermacher a. a. O. p. 90. Auch de Wette (1, 1, 48.) hält „die Darstellung bei Matthäus für ursprünglich und die bei Lukas für abgeleitet und fehlerhaft." Matthäus habe die von ihm gelieferte Rede nicht aus einzelnen zu anderer Zeit und bei andern Veranlassungen gethanen Aussprüchen zusammengesetzt. „Nur etwa eine Erweiterung der Rede durch Matthäus" könne zugegeben werden.

**) ev. Gesch. II, 3.

trägt"*). Der erste Evangelist hat in dem Wiedergeben der Spruchsammlung des Matthäus „größere Treue" bewiesen und seine Darstellung ist in Vergleich mit der des Lukas die „ursprünglichere"**).

Aber nicht nur minder vollständig ist die Darstellung des Lukas, sondern in den meisten Stücken — wir müssen die zerstreuten Parallelen zur Rede, die Matthäus mittheilt, sogleich hinzurechnen — eine wesentlich andere.

Ferner: Bisher hat es sich uns bewiesen, daß Matthäus in allen Stücken, die er nicht mit Marcus, sondern nur mit Lukas gemein hat, von diesem abhängig ist. Jetzt hat er sich also von ihm völlig losgesagt? Jetzt, in diesem Augenblicke, wo er von ihm den Anlaß zu dieser Rede entlehnt?

Wenn die Abweichungen in ihrer Mittheilung der Redestücke, zu deren Kritik wir nun übergehen, wesentlich sind, so muß Einer von Beiden selbstständig und schöpferisch in dieser Darstellung verfahren seyn. Wenn aber Einer, warum Beide nicht? Beide! Das ist wenigstens möglich.

Unsre Aufgabe ist gestellt!

1. ist die Darstellung des ersten Synoptikers die ursprünglichere?
2. hat der erste Evangelist die Schrift des Lukas für seine Mittheilung der Bergpredigt benutzt?
3. wenn es der Fall ist, woher hat Lukas seinen Stoff und haben wir überhaupt noch in diesen Redestücken Aussprüche Jesu vor uns?

---

*) ev. Gesch. II, 4.

**) p. 28.

Vierter Abschnitt.

Die Bergpredigt.

Matthäus 5, 3—7, 27.

---

§ 19.

Der Eingang.

C. 5, 3—16.

1. Die Seligpreisungen.

Matthäus 5, 3—12. Lukas 6, 20—26.

Einige Stichworte in den Seligpreisungen, mit welchen Jesus nach der Darstellung des Matthäus seine Predigt beginnt, enthalten die Voraussetzung, daß die Zuhörer, denen diese Worte gelten, sich in einer gedrückten Lage befinden. Durch diese Rede geht nicht etwa nur, wie Neander z. B. meint*), „der Gegensatz gegen die fleischliche Richtung des jüdischen Geistes, welche sich in den Vorstellungen des messianischen Reiches ausprägte," sondern sie richtet sich mit ihren Makarismen von vorn herein an solche, die vom Unglück der Welt bereits getroffen, zerschlagen und gedemüthigt sind und denen, welche die Herrschaft und Gewalt besitzen, als die Leidenden gegenüberstehen. Selig aber sind diese Gedrückten, weil der Gegensatz, der sie jetzt bedrängt, nicht von Dauer, ihr Lohn aber ein ewiger ist. Die Trauernden (V. 4.) sollen getröstet werden. Die Sanftmüthigen (V. 5.),

---

*) a. a. O. p. 148. 149.

die nämlich ihre Leiden ruhig und gelassen ertragen und sich durch den weltlichen Druck, überhaupt durch ihre verlassene Lage nicht dazu verleiten lassen, außer sich zu kommen und an der guten Sache zu verzweifeln, sie werden das Erdreich besitzen. Die Barmherzigen (V. 7.) können allenfalls auch noch dieselben gedrückten Leute seyn, insofern sie sich durch den Gegensatz nicht zur Härte verleiten lassen; sie sind durch den Druck nicht rauh geworden, wünschen dem Gegensatz nicht das Verderben und erbarmen sich vielmehr derjenigen, die verloren scheinen. Doch müssen wir gestehen, daß diese Beziehung auf den Druck des Gegensatzes in diesem Spruche gar nicht angedeutet ist. Man merke wohl: wir meinen den Druck des Gegensatzes, welchen die Welt auf die Gemeinde ausübt. In dem Spruche von den Friedfertigen (V. 9.) ist diese Beziehung auf den allgemeinen Gegensatz der Welt eben so wenig ausgedrückt. Wollte man sagen, die Friedfertigen seyen diejenigen, welche den Kampf der Welt nicht dadurch vergrößern, daß sie sich leidenschaftlich und auffahrend in ihn hineinwerfen, sondern ihn vielmehr durch Milde und Sanftmuth beruhigen, — so würde man in den Spruch eine Richtung hineinbringen, die in ihm nicht im geringsten ausgedrückt ist. Man sehe doch nur, wie deutlich V. 10 der Gedanke des Kampfes ausgesprochen ist: Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Ja in der letzten Seligpreisung, welche das Ganze schließt, wird die Rede so voll in der Beschreibung des Drucks, den die Gläubigen erfahren, daß es klar ist — nun, was? — zunächst — daß der Redner, wenn er von Verfolgungen und Leiden sprechen wollte, seine Absicht recht deutlich zu erkennen zu geben verstand. „Selig seyd ihr, heißt es V. 11. 12, wenn sie euch um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Uebels wider euch, so sie daran lügen. Seyd fröhlich und getrost, euer Lohn ist im Himmel groß: denn also haben sie die Propheten vor euch auch verfolgt."

Was aber schließt Tholuck aus dieser Anschwellung des Tons, aus dieser größern Fülle des Rhythmus, womit die Rede schließt? Etwas, woran der Evangelist so wenig gedacht hat, wie es einem wahren Kenner des Styls jemals in den Kopf

kommen würde. Neun Seligpreisungen lesen wir in unserm Texte: Tholuck liest nur sieben. Wo bleiben aber die andern beiden? Die heilige und bedeutungsvolle Siebenzahl kann Tholuck nicht aufgeben. „Der Makarismus V. 10 ist als Anhang zu denken, von welchem V. 11, wie schon die Anlage des Satzes beweist, nur als eine weitere Ausführung anzusehen ist" *).

Sonderbar! Das Deutliche, Bestimmte, Markirtere, Vollendende — kurz, was es nur in einer Rede Abschließendes geben kann, soll nur Anhang seyn. Es ist vielmehr die Pointe, es ist der letzte vollendete Ausdruck der Sache selbst, zu dem sich alles Vorhergehende nur als Ansatz und Vorstufe verhält.

Wir schließen aus der vorliegenden Anordnung der Seligpreisungen etwas ganz Anderes — und bei diesem Schlusse wird man wohl stehen bleiben müssen — daß nämlich der Schluß-Makarismus (V. 11.) in der Rede, wie sie Matthäus mittheilt, nicht wirklich vorbereitet ist, daß er ganz andere Vorstufen, die zu ihm hinführen, voraussetzt, also hier nicht in seinem wahrhaften Zusammenhang steht. Ob die Barmherzigen und Friedfertigen als solche im Verhältniß zu dem allgemeinen Gegensatz der weltlichen Verfolger zu denken sind, ist durchaus nicht angedeutet. Diejenigen, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit (V. 6.), die da reines Herzens sind (V. 8.), brauchen als solche durchaus nicht von der Welt gedrückt und verfolgt zu seyn und geistlich arm (V. 3.) können auch die Reichen, die Machthaber und weltlich Glücklichen seyn. Dennoch sollen die beiden letzten Makarismen, die sich an die Verfolgten wenden, der abschließende Ausdruck der vorhergehenden Seligpreisungen seyn, in diesen führte aber, die zweite und dritte (V. 4. 5.) ausgenommen, Nichts auf die Voraussetzung eines weltlichen Drucks.

Der Mangel an Zusammenhang verräth sich noch nach einer andern Seite. Die sieben ersten Seligpreisungen beziehen sich überhaupt auf Alle, welche der Güter des Himmelreiches werth sind. Auch die achte lautet noch ganz allgemein: „selig sind die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, denn das Himmelreich

*) Tholuck, a. a. O. p. 111.

ist ihr.“ Wenn aber die Verfolgten zuletzt (V. 11. 12.) damit getröstet werden, daß auch die Propheten verfolgt wurden, so muß der Gedanke des gemeinsamen Schicksals dadurch motivirt seyn, daß sie mit den Propheten dieselbe Aufgabe durchzuführen haben. Sie lehren und verkündigen die Wahrheit wie die Propheten, sie sind also die Apostel. Dieser Uebergang zu den Aposteln ist aber nicht vorbereitet, wenn nach sieben allgemeinen Seligpreisungen noch unmittelbar vorher (V. 10.) überhaupt nur diejenigen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, selig gepriesen sind. Der letzte Makarismus soll endlich sogar die Zusammenfassung alles Bisherigen und der allgemeine Ausdruck seyn, welcher durch das Einzelne der vorangehenden Seligpreisungen motivirt und erklärt wird. Statt dessen ist er etwas Neues, das unvorbereitet eintritt und eine Richtung einschlägt, welche von der bisher befolgten plötzlich abbiegt.

Tholuck sagt zwar, aus der Parallele mit den Propheten „kann man nicht den Schluß machen, daß der Erlöser nur von den Aposteln rede. In gewissem Maaße tritt ja jeder Christ als ein Prophet in die feindliche Welt ein“*). Wenn aber der Hörer daran denken sollte, wie jeder Christ „in gewissem Maaße“ u. s. w., wenn der Hörer über den nächsten Sinn der Worte so weit in das Gebiet einer entfernten Analogie überschweifen sollte, so hätte ihm irgend ein Fingerzeig gegeben werden müssen.

Fährt doch die Rede sogleich fort (V. 13. 14.): ihr seyd das Salz der Erde, ihr seyd das Licht der Welt. Da wären nicht die Apostel angeredet, also dieselben, die den Augenblick vorher (V. 12.) mit dem Schicksal der Propheten getröstet sind? Tholuck muß es selber sagen**): „vorzugsweise gelten diese Worte (V. 13.) den Aposteln allerdings, aber auch für jeden in dem Maaße mit dem Geiste Erfüllten, wie es die Apostel waren.“ Als ob der Exeget und Kritiker, wenn es sich um den Zusammenhang eines biblischen Spruches handelt, den Prediger spielen könnte, der ein Bibelwort zur Erbauung erweitern und

*) a. a. O. p. 115.
**) p. 121.

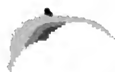
ihm eine umfassendere Anwendung geben darf, und nicht vielmehr fragen müßte, auf welche Subjecte der Spruch sich ursprünglich beziehen sollte.

Fritzsche gibt es zu, daß der erste Preis der Verfolgten sich überhaupt auf die Gläubigen und der zweite (V. 11. 12.) sich auf die Apostel beziehe. Wenn er aber sagt, der letztere sey die Anwendung auf die Apostel, so kennt der Text diese Kategorie auch nicht, da er den Uebergang vom Allgemeinen zum Besonderen ohne die Andeutung macht, daß er zu etwas Neuem übergehen wolle, im Gegentheil so spricht, als befinde er sich noch in derselben Richtung, die er von Anfang an eingeschlagen hat.

Es steht fest: die Seligpreisungen haben einen Schluß und eine Zuspitzung, deren Grundgedanke — der des Leidens — in ihnen nicht nur nicht das Herrschende und die Seele ist, sondern, davon abgesehen, daß ihnen die Einheit des Gedankens fehlt, sollen sie sich am Schlusse in einer bestimmten Richtung vereinigen, die ihnen bis dahin durchaus fremd war. Sie haben keinen innern Zusammenhang und der Sprung zu der Beziehung auf die Apostel, ist eben ein Sprung, an den Niemand in der ganzen bisherigen Richtung der Rede denken konnte. Meint nun der Evangelist dennoch ein zusammenhängendes Ganzes zu geben, so konnte er sich in diesem Grade nur in dem Falle täuschen, wenn er in einer fremden Schrift wirklich ein organisches Ganzes vor sich hatte, dessen Stichworte, Anfang und Schluß er beibehielt, während er es mit neuen, ihm ursprünglich fremden Gliedern bereicherte, d. h. sein Ebenmaaß unterbrach.

Die einstimmige Behauptung Aller*), die sich bisher in dieser Angelegenheit haben hören lassen, müßte uns, wenn die Zahl der Stimmen gelten könnte, bedenklich machen. Wer sollte es zu behaupten wagen, daß die Seligpreisungen des Matthäus aus denen, welche wir in der Schrift des Lukas lesen, entstanden sind, wenn die Theologen und Kritiker wetteifern, sobald es gilt, den niedrigen Standpunct, auf welchem sich die Makarismen des Lukas halten, zu charakterisiren? Selbst Neander

*) natürlich Wilke ausgenommen, a. a. O. p. 685.



sagt*): „die Darstellung des Lukas rührt von einem solchen Zuhörer her, der die Makarismen auf eine zu enge und beschränkte Weise verstand.“ Selbst Weiße sagt**), bei Lukas werde „offenbar die Tiefe jener Aussprüche — (die er in der ächten Spruchsammlung des Apostels Matthäus las) — verflacht.“

Schadet Nichts! Wir kennen kein Gesetz, welches geböte, daß das Vollkommene der Anfang seyn müsse. Aber das ist ein strenges, unverletzbares Gesetz, daß das Ursprüngliche in seiner Textur zusammenhängend ist und den Keim der spätern vollkommeneren Schöpfung enthält. Diese kann, wenn das Glück hold ist, nicht weniger als das Ursprüngliche sich zu einem vollkommenen Zusammenhang abrunden, aber sie kann es nicht, wenn sie das Gefüge des Ursprünglichen unmittelbar beibehält, und die Verwirrtheit der Gestalt, die dann entsteht, verräth sie als das abgeleitete Werk.

In der Darstellung des Lukas finden wir vollkommenen Zusammenhang. Es sind vier Seligpreisungen: da ist schon der Umstand wohlthuend, daß die Anschwellung des Tons und der bewegtere Rhythmus, womit die vierte beginnt, an einem Puncte eintritt, wo der Hörer oder Leser die vorhergehenden Passagen noch im Ohre hat und vollständig umfassen kann. Sind wie bei Matthäus schon acht Ansätze gemacht, ist das Thema schon achtmal durchgeführt, so geht dieser Vortheil verloren und der Hörer kann nicht mehr alle diese Durchführungen der Grundmelodie gegenwärtig haben, wie es doch seyn muß, wenn die letzte volle Entwicklung des Gedankens ihren gehörigen Eindruck machen soll. Hört nur einmal ein Musikstück, betrachtet eine ursprüngliche schriftstellerische Arbeit und sehet zu, ob die letzte Aufnahme und die abschließende Durchführung des Thema so spät, nachdem der Eindruck des ersten Satzes durch eine Menge so vieler neuen Ansätze geschwächt oder gar verwischt ist, eintreten wird.

Bei Lukas führt aber auch der Schlußsatz den Gedanken, der in den drei vorhergehenden Sätzen aufgetreten ist, wirklich

*) p. 155. 156.
**) II, 31.

durch. Es ist Ein Gedanke in allen vier Gliedern. Wenn zuletzt (6, 22.) gesagt wird, selig seyd ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch ausschließen und schmähen und euren Namen als einen bösen verwerfen, so wissen wir, ist von denselben die Rede, die eben noch als die Armen, Hungernden und Weinenden selig gepriesen und getröstet wurden (V. 20. 21.).

Wenn es im letzten Trostsatze heißt (V. 23.): „freuet euch alsdann, und frohlocket, denn sehet, euer Lohn ist groß im Himmel, denn desgleichen thaten ihre Väter den Propheten auch," so spielt allerdings in den allgemeinen, für alle Gläubigen bestimmten Trost wie bei Matthäus auch die Beziehung auf die Apostel herein. Aber hier ist es nicht mehr störend, weil nicht so oft, nicht achtmal vorher nur von den Gläubigen überhaupt gesprochen war. Hier kann die Beziehung auf die Gläubigen und die Apostel in Einemmale auftreten, Beides kann ohne Disharmonie untereinander verschwimmen, da nicht wie bei Matthäus, wenn vom Salz der Erde und vom Licht der Welt gesprochen wird, die Beziehung auf die Apostel zur Alleinherrschaft sich vordrängt. Ja in der Rede bei Lukas fehlt auch noch der Drucker, welcher die Erwähnung der Propheten in der Art markirt, daß man an die Apostel denken müßte. Es heißt nur: desgleichen thaten ihre Väter den Propheten auch. Die Propheten sind hier nur der auserwählte Theil des Volkes, welchem die gesammte übrige Masse als feindselig gegenübersteht. Heißt es nun aber bei Matthäus: so verfolgten sie die Propheten, „die vor euch waren" und werden die Angeredeten, die mit den Propheten verglichen sind, sogleich darauf das Salz der Erde, das Licht der Welt genannt, so ist es klar, daß nur die Apostel gemeint sind.

Lukas sagt: wenn sie euch hassen u. s. w. und euern Namen als einen bösen verwerfen*). Matthäus gibt dem Stichwort „böse" eine andere Stellung, er sagt, wenn**) sie jegliches böse Wort gegen euch sprechen. Aber wie schleppend kommt der Zusatz: indem sie lügen, hintennach! Der Schriftsteller, der

*) καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν.

**) καὶ εἴπωσι πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ᾽ ὑμῶν ψευδόμενοι.

zuerst den Preis der Leidenden, Geschmähten und Beschimpften niederschrieb, konnte unmöglich daran denken, er müsse hinzusetzen, daß sie von Lügnern geschmäht und beschimpft würden, damit Jederman wisse, er spreche nur von unschuldig Leidenden: das verstand sich von selbst. Nur einem Spätern, der die Arbeit schon fertig vor sich sah und nicht mehr frisch von der Idee kam, von der sie selber ausgegangen war, konnte es einfallen, jenen müßigen Beisatz zu machen *).

Wenn sie euch ausstoßen und schmähen, heißt es ferner bei Lukas, um des Menschensohnes willen: so ist es der Anlage der Schrift, welcher Lukas diese Rede eingefügt hat, noch angemessen, da nach dem Evangelium des Marcus Jesus erst spät von den Jüngern als Messias anerkannt ist und er selbst ihnen nicht früher Eröffnungen machte, welche seine Bestimmung und messianische Aufgabe betreffen. Matthäus hat den Typus dieser Schrift schon gänzlich zerstört, er kann es sich nicht anders vorstellen, als Jesus habe immer und von Anfang an von seiner messianischen Bestimmung gesprochen und auf seine Person hingewiesen: er läßt nun den Herrn sagen: wenn sie euch beschimpfen um meinetwillen.

Man darf auch deshalb nicht so vornehm auf den beschränkten Standpunct der Makarismen des Lukas herabsehen, weil sie den Armen, Hungernden und Weinenden die Verheißung geben, ihre Leiden würden in Zukunft aufhören und ihr Lohn im Himmel sey groß **). Es ist wahr, der dritte Synoptiker hat den Armen

---

*) Der Zusatz fehlt in einigen Handschriften; aber es kann auch seyn, daß man später das Unpassende desselben fühlte und ihn deshalb ausließ.

**) Wenn sich die Bibel und Spinoza ihr Eigenthum aus den apologetischen Räsonnements über die Kategorie des Lohnes zurückfordern wollten, d. h. es der Mühe werth hielten, wir wüßten nicht, was sie zurückerhielten. Wahrscheinlich Nichts! Denn einerseits sind die Apologeten so sehr gegen den Gedanken des Lohnes, daß sie zu spinozistischen Grundsätzen fliehen; diese sind ihnen aber auch wieder so verrucht, daß sie den Gedanken des Lohnes festhalten — kurz sie haben Keines von Beiden, weder Bibel noch Spinoza. Doch wenn wir Spinoza erwähnen, so thun wir ihm eigentlich Unrecht; denn der Theologe darf als Apologet nicht einmal den Gedanken der innern Seligkeit ernstlich fassen, er bedarf doch

und Preßhaften seine besondere Vorliebe geschenkt und wenn er von Armen spricht, so meint er Arme, die es auch in dem Sinne sind, daß sie die Güter dieser Welt entbehren. Aber im vorliegenden Zusammenhange meint er keineswegs, daß die Armen als solche, bloß weil sie arm sind, der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens seyen, sondern er denkt sich unter ihnen zugleich Solche, die im weltlichen Leiden sich innerlich abhärmen, um in den Besitz der ewigen Güter zu gelangen, und deshalb in der Welt leiden müssen, weil sie nach dem himmlischen Lohn trachten. Darin liegt hier das Eigenthümliche der Anschauung des Evangelisten, daß er Leiden und Armuth und das Trachten nach dem himmlischen Lohn als Erscheinungen Eines und desselben Wesens betrachtet.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung hat Lukas die geistigen Bestimmungen, welche die Makarismen bei Matthäus haben, entweder aus der Quelle, die er benutzte, nicht mit aufgenommen oder der ungünstige Platz des Zuhörers u. s. w. — Es läßt sich aber noch zeigen, daß Matthäus schon an der Darstellung des Lukas, die er vor Augen hatte, Anstoß genommen und die Makarismen mit Fleiß in das Geistige erhoben hat. Die Hungernden wurden diejenigen, die nach der Gerechtigkeit Hunger und Durst fühlen, die Weinenden wurden die Trauernden und die ganze Rede wurde durch neue Bestimmungen, welche den Gedanken mit unwiderstehlicher Gewalt in das Reich der geistigen Interessen hineintreiben, bereichert. Nur den Anfang der Rede: selig die Armen! konnte Matthäus so leicht nicht aufgeben, ihn wenigstens mußte er beibehalten, wenn er die Rede ge-

---

wieder des Lohnes, wäre es auch, daß er ihn unter einer andern Firma einschmuggelt. Dagegen ist kurz zu bemerken, daß das religiöse Bewußtseyn, weil es die inneren Bestimmungen des Geistes zu äußeren objectivirt, die Kategorie des Lohnes nicht entbehren kann und sie vollkommen ernstlich faßt. Der Lohn ist ihm eine Folge seiner Selbstbestimmung, die völlig unabhängig von der letztern von Gott gesetzt und aus unbedingter Willkühr bestimmt ist. Der Lohn ist deshalb wiederum nicht Folge von der Selbstbestimmung des Geistes, sondern das prius, der Zweck, das Ziel, um dessentwillen der religiöse Geist sich entscheidet, entschließt und in seinem Entschlusse beharrt.

ben wollte, die er bei Lukas findet. Was thut er nun, um diese Bestimmung ins Geistige zu erheben? Er schreibt: selig die Armen im Geiste! So ist dieser schwierige Ausdruck entstanden, der eben deshalb so schwer zu erklären, d. h. in einigen wenigen allgemeineren Ausdrücken nicht wiederzugeben ist, weil er nicht eine ursprüngliche Gedankenbestimmung enthält und nicht rein als solcher aus dem Geiste und dessen Selbstbewußtseyn geschaffen ist. Wir sind unendlich davon entfernt, seine tiefe Bedeutung zu läugnen, wir meinen sogar, die Kritik möchte seinen Sinn am meisten ergründen und ans Licht bringen, wenn sie die Einbildungen auflöst, welche den Geist des Menschen aufgebläht, stolz und gegen Andere lieblos gemacht haben. Wir sagen nur, der Sinn, welchen Matthäus durch jene einfache Combination erzeugt hat, ist bei aller seiner unendlichen Tiefe jener zufällige, den wir den Witz des Gegensatzes nennen können. Dieses Spiel des Gegensatzes, wenn es nur die entgegengesetzten Worte zusammenbringt, kann allerdings einen tiefern Anklang hervorrufen, muß ihn aber zugleich in einer unbestimmten Tiefe ausklingen lassen.

Lukas hat den vier Seligpreisungen eben so viel Wehe's über die Reichen, Satten, über die, welche jetzt lachen, und über die von den Leuten Gerühmten folgen lassen. So gehörte es sich auch: die Seligpreisungen bilden an sich schon einen Gegensatz, da sie sich für die Eine Seite der kämpfenden Partheien entscheiden, sie trösten die Parthei, die wegen ihrer Liebe zum Himmelreich verfolgt, gedrückt und zur weltlichen Niederlage gebracht ist, mit der Aussicht auf ihren Lohn im Himmel: müßte also nicht die Spannung des Lesers unbefriedigt bleiben, wenn nicht der andern Seite des Gegensatzes auch ihr Loos bestimmt würde? Daß es so geschehen müsse, weiß Lukas aus der Erzählung des A. T. (5. Mose 27.).

Matthäus ließ die Weherufe aus, nicht etwa wie Bengel andeutet, weil er bei späterer Gelegenheit acht Weherufe des Herrn über die Pharisäer aufzuzählen weiß*), sondern weil er

*) Gn. N. T.: conferri ex opposito possunt octo vae eorumque

die Rede, was ihre Anlage betrifft, nicht geschaffen hat und ihren ursprünglichen Zug, so wie die Lücke, welche durch die Auslassung der Wehe's entstand, nicht mehr fühlen konnte. Vorher war er zu sehr mit der Umarbeitung der Seligpreisungen beschäftigt und nachher zog ihn die Beziehung seines letzten Makarismus auf die Apostel in eine zu beschränkte Richtung hinein, als daß er Lust haben und daran denken konnte, auch die Wehe's des Lukas umzuarbeiten und sie mit seinen Seligpreisungen in Symmetrie zu setzen.

Der letzte Beweis, daß in der Schrift des Lukas die Rede in ihrer Ursprünglichkeit zu finden ist, liegt endlich in dem vollendeten Zusammenhange, welchen hier die Seligpreisungen und Wehe's mit dem Folgenden haben. Doch ich sage euch, fährt hier Jesus nach dem Schlusse der Wehe's fort: liebet eure Feinde und thut wohl denen, die euch hassen. Herrlich! Das ist eine Tiefe des Zusammenhanges, welche sich mit der Tiefe einzelner Makarismen des Matthäus messen kann. Eigentlich ist nur eine Seligpreisung bei Matthäus, welche wirklich unendlichen Werth hat und zugleich klar ausgearbeitet ist: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Ob die Friedfertigen und Barmherzigen selig gepriesen werden, weil sie es gegen den äußern weltlichen Gegensatz sind, ist durchaus nicht angedeutet. Aber hier, bei Lukas ist die Tiefe des Gedankens vollkommen klar hervorgetreten: seyd ihr auch gepreßt und gedrückt, leidet ihr unter dem Druck der Welt, so sage ich euch doch: hasset den Gegensatz nicht, sondern liebt, die euch verfolgen, segnet, die euch fluchen (Luk. 6, 27.).

Die Rede bei Lukas ist schriftstellerisches Product des Evangelisten und diejenige, welche Matthäus mittheilt, ist von diesem nach der ersteren bearbeitet.

Wenn wir nun aus dem Bisherigen nach der Anleitung

---

ordo (!), quae in scribas et pharisaeos pronunciabantur. Aber dann müßten C. 23 doch wenigstens neun Weherufe zu lesen seyn, wenn sie mit den Seligpreisungen der Bergpredigt in Zusammenhang stünden. Ohnehin hat Matthäus die Grundlage auch dieser Weherufe aus der Schrift des Lukas.

de Wette's einen Schluß in Bausch und Bogen auf den Ursprung der ganzen Bergpredigt bei Matthäus ziehen wollten, was würde man sagen? De Wette wenigstens könnte uns keine Vorwürfe machen. Er sagt*): „Dieser Eingang (5, 1—16.) setzt vorzüglich die Aechtheit der Rede außer Zweifel; denn er gehört zu den sinnreichsten und gehaltvollsten Stellen der Evangelien." Wir werden aber nicht den entgegengesetzten Schluß ziehen, sondern das Folgende erst untersuchen. Was aber den Ruhm des Gehaltvollen betrifft, so ist es uns schon gewiß geworden, daß, als Lukas und Matthäus schrieben, das neue Princip in den Geistern noch schöpferisch arbeitete.

Etwas tüchtiger geht uns Olshausen zu Leibe. „Wollte man, sagt er**), die ausführlichere Darstellung des Matthäus als eine Ausführung der kürzern Rede des Herrn betrachten, so würde diese Ansicht ohne Zweifel ihre Widerlegung finden in der Eigenthümlichkeit der Sätze, die Matthäus allein hat; eine nachträgliche Ausführung des Gedankens würde minder ursprünglich und tief gerathen seyn." Olshausen, so scheint es, will nur die Ansicht bestreiten, als wäre die Rede bei Matthäus eine nachträgliche Ausführung, die Jesus selbst der kürzeren Rede, die Lukas mittheile, gegeben habe. Wir wollen nicht zum Ueberfluß bemerken, daß Jesus ein früher schon behandeltes Thema später gewiß in ein ganz neues Licht zu setzen verstanden haben wird, wir wollen lieber der von Olshausen bestrittenen Ansicht die furchtbarere, zu der wir gelangt sind, unterschieben. Also später soll in der Gemeinde ein schon früher angelegtes Thema nicht noch tiefer ausgearbeitet werden können? In der Zeit zumal, wo das Princip noch in seiner ersten Kraft wirkte und damit beschäftigt war, seinen Reichthum auszubreiten? In der geschichtlichen Entwicklung eines Princips und seines Selbstbewußtseyns folgt aber das Tiefere immer später. Das Tiefere, so weit es wirklich tiefer ist, kann dann auch in dem Sinne ursprünglicher seyn, daß es tiefer aus dem ewigen Ursprunge des Geistes geschöpft ist, als die frühere Anschauung.

*) 1, 1, 51.
**) I. 206.

Von selbst versteht es sich, daß Olshausen in apologetischer Weise hinzusetzen muß: „in der verkürzten Form des Lukas fehlt übrigens nicht gerade etwas Wesentliches." Wir begreifen dann nur nicht, warum der Apologet noch von dem Tiefen in der Darstellung des Matthäus spricht und wozu überhaupt jenes Gerede dienen soll, wenn kein wesentlicher Unterschied da ist.

Ach! von welchen Qualen, von welchen unwillkührlichen Lügen befreit uns doch die Kritik! Sagt nicht, wir sprächen wie der Pharisäer! Nein, wir sprechen als Menschen, die sich wieder als Menschen fühlen und freie Luft athmen, nachdem sie Jahrtausende hindurch von dem Buchstaben gefesselt waren und wie Sclaven mit den Fesseln gespielt haben! Frei heißt: sittlich!

2. Das Salz der Erde.

Matth. 5, 13. Luk. 14, 34. 35. Marc. 9, 50.

„Ihr seyd das Salz der Erde, sagt Jesus nach Matthäus, wenn aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen? Es taugt zu Nichts mehr, denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten."

Augustinus hat versucht, diesen Spruch mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu setzen. Er erklärt die Sache so*): „Wenn ihr, von denen doch die Völker die Würze erhalten sollen, aus Furcht vor zeitlichen Verfolgungen das Himmelreich verliert, wo sollen Menschen herkommen, die euch von dem Irrthum heilen?" Aber vergebens! Der vorhergehende Gedanke von den Verfolgungen ist nicht im Entferntesten in diesen neuen Spruch hineingezogen; und soll man einmal an die Verfolgungen denken, so müßte man im Gegentheil meinen, in glücklichen, ruhigen Zeiten könne das Salz dumm werden. Sodann wie gezwungen, peinlich und sogar läppisch wird das Bild, wenn in den Worten: „womit soll gesalzen werden," das Salz selber das Subject seyn soll, so daß der Gedanke wäre, wenn das Salz seine Kraft verliert, so gibt es kein Mittel, um es wieder zu stärken. Die Angeredeten kommen vielmehr nur in ihrem Ver-

*) August. de sermone Dom. in mont. Lib. I, 16.

hältniß zur Welt in Betracht: Wenn ihr die Kraft des Salzes verliert: womit soll die Welt dann noch gesalzen werden?

Die Grundlage dieses Spruches finden wir bei Lukas C. 14, 34. 35. Ein schönes Ding, sagt hier Jesus, ist das Salz: wenn aber das Salz dumm wird*), womit soll man würzen? Weder auf das Land, noch in den Mist ist es nütze, sondern man wirft es hinaus**). Aber auch hier steht dieser Spruch in keinem angemessenen Zusammenhang. Jesus zieht umher, indem ihm viel Volks nachfolgt; da wendet er sich um und spricht zu ihnen (14, 25. 26.): wenn jemand zu mir kommt und nicht Alles aufgibt (V. 27.), so kann er nicht mein Jünger seyn. Dieser Gedanke wird V. 33 wieder aufgenommen mit demselben Schluß: *οὐ δύναταί μου εἶναι μαθητής*, worauf sogleich der Spruch vom Salze folgt (V. 34.). Aber welche Beziehung kann zwischen diesen beiden Bestimmungen stattfinden? Das Salz ist die ätzende Kraft und hat als solche ein Verhältniß zu Andern, das Aufgeben des Eigenen betrifft aber nur das persönliche Verhältniß des Einzelnen zum Himmelreich. De Wette bestimmt zwar den Zusammenhang folgendermaaßen***): „Jünger, die nicht solcher Entsagung fähig sind, entsprechen ihrer Bestimmung Andere zu belehren und zu bessern nicht.“ Allein weder vorher, wenn von den Anforderungen an die wahren Jünger die Rede war, war es in der Weise geschehen, daß von ihrer Aufgabe, Andere zu belehren und zu bessern, gesprochen wäre, sondern nur was sie für ihre Person zu thun hätten, um das Himmelreich zu gewinnen und würdige Anhänger Jesu zu werden, nur das war besprochen: noch ist andererseits im Spruch vom Salze der Gedanke der Entsagung wieder aufgenommen, ja im Bilde vom Salze ist er nicht einmal überhaupt enthalten. Der Spruch vom Salze: „ein schönes Ding ist das Salz“ steht schon durch diesen Anfang ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden da.

---

*) *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ* bei Lukas wie bei Matthäus.

**) *ἔξω βάλλουσιν αὐτό*, dieß hat Matthäus gefälliger gewandt, indem er es mit dem Vorhergehenden: „es ist zu Nichts nütze“ verbunden hat: *οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, εἰ μὴ βληθῆναι ἔξω*.

***) a. a. O. 1, 2, 77.

Matthäus aber fand hier Zusammenhang: er sieht, daß so eben davon gesprochen wird, was die Pflicht derer sey, die Jesu Jünger seyn wollen, also schließt er, gehört auch die Kraft des Salzes zum Wesen der wahren Jünger, und indem er die Jünger in dem engern Sinne nimmt, in welchem sie die Apostel sind, entsteht der Spruch, den wir in seiner Schrift lesen.

Zwischen die Ausführung des Gedankens von der Nothwendigkeit der Entsagung hat Lukas noch einen andern Gedanken eingeschoben (V. 28—32.), daß man nämlich vor jeder Unternehmung mit sich zu Rathe gehen müsse. Wer einen Thurm bauen will, berechnet erst die Kosten und ob er sie aus seinem Vermögen bestreiten kann. Der König, der einen andern bekriegen will, schätzt zuvor seine Macht, ob sie für die Unternehmung hinreiche. Wenn aber dieser Gedanke die Nothwendigkeit der Entsagung beweisen soll — V. 28 *γάρ*, V. 33 *οὕτως οὖν* — so sieht man nicht, worin die beweisende Kraft liegen könne. Wenn es einmal geschrieben steht, so muß für den Apologeten freilich Zusammenhang vorhanden seyn. „Denn wer von euch (V. 28.), wenn er einen Thurm bauen will, berechnet nicht zuvor die Kosten, ob er die Sache ausführen könne?" Dieses „denn," sagt de Wette*), „bezieht sich auf die im Vorigen liegende Aufforderung zur Ueberlegung, ob man sich zu einer solchen Nachfolge fähig fühle." Von einer solchen Berathung und Ueberlegung war aber vorher nicht nur nicht die Rede, sondern sie war ausgeschlossen, wenn gesagt wurde, daß jeder dem Theuersten entsagen müsse, wenn er Jesu Jünger seyn wolle.

So ist auch der beweisende Uebergang von dem Gedanken, daß man vor wichtigen Unternehmungen die Sache überlegen müsse, zum Gedanken von der Nothwendigkeit der Entsagung weder beweisend, noch überhaupt ein wirklicher Uebergang, sondern nur ein blinder. Lukas nimmt nicht einmal beim Uebergange jenen ersten Gedanken wieder auf, er sagt nicht: so nun überlege ein Jeder, was er zu thun habe und wie weit seine Kräfte reichen u. s. w., er konnte aber den Uebergang nicht besser

*) Ebend.

machen. Denn im Anfang, als von den Anforderungen an die wahren Jünger die Rede war (V. 26. 27.), war kein Wort von der Nothwendigkeit der Ueberlegung gesagt und nachher in der Bilderrede von der Abschätzung der Kosten einer Unternehmung und der eigenen Mittel, war wiederum davon nicht die Rede, daß man auf alles Eigenthum Verzicht leisten müsse.

Wenn es aus dieser Verwirrung gewiß wird, daß Lukas hier Gedanken verknüpft habe, die er nicht selbst geschaffen, sondern vorgefunden hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß er in der Ausarbeitung frei und selbstständig verfahren sey. Schon den Anlaß dieser ganzen Rede, daß Jesus umherzieht und auf den Volkshaufen, der ihm nachfolgt, zurückblickt, hat er aus dem Anfang der Rede: „wer zu mir kommt" geschaffen. Er hat aber auch — was uns hier zunächst angeht — den Spruch vom Salz, den er in der Schrift des Marcus vorfand, aus eigenen Mitteln fortgebildet.

Aus der Schrift des Marcus hat er ihn entlehnt: er hat denselben Anfang: „ein schönes Ding ist das Salz" — *καλὸν τὸ ἅλας* — noch beibehalten; er fährt auch noch in derselben Construction: „wenn aber das Salz" — *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας* — fort, nur sagt er: „dumm wird," während Marcus schreibt: „salzlos wird." Marcus schreibt weiter: „womit wollt ihr würzen" — *ἐν τίνι ἀρτύσετε**) — Lukas: „womit soll gewürzt werden" — *ἐν τίνι ἀρτυθήσεται*, wofür Matthäus gesetzt hat: „gesalzen werden" — *ἁλισθήσεται*, indem er den Ausdruck beibehält, den Marcus vorher (C. 9, 49.) gesetzt hat.

---

*) Der gewöhnliche Text liest Marc. 9, 50 *ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;* Auf keinen Fall hat Marcus dieß Object *αὐτό* hingeschrieben, so daß er den Schein hervorgebracht hätte, als wolle er sagen: womit wollt ihr es — nämlich das Salz — würzen? Er sagt zu bestimmt V. 49, daß das Salz dazu diene, das Opfer zu würzen, der Gläubige soll aber auch ein Opfer seyn, welches durch das Salz zubereitet würde: er kann also nur meinen, wenn das Salz seine Kräfte verliert, so habe man nicht mehr, womit man das Opfer, die eigne Person, würzen könne. Es ist sogar nach der Autorität geschätzter Handschriften wahrscheinlich, daß Marcus schon das Passivum *ἀρτυθήσεται* geschrieben habe.

Marcus endlich hat Matthäus noch mehr in seinem Vorhaben bestärkt, als dieser den Spruch auf die Jünger bezog, denn nach seiner Darstellung spricht Jesus diese Worte zu den Zwölfen. Wenn er dann noch Jesum sagen läßt (V. 50.): „habet Salz in euch," so waren Matthäus alle Mittel dazu gegeben, um das Bild vom Salz auf die Person der Jünger anzuwenden und diese selbst das Salz zu nennen.

Fragen wir nun, ob in der Darstellung des Marcus der Spruch in gehörigem Zusammenhange stehe, so müssen wir verneinend antworten. Jesus spricht zu den Zwölfen und gibt ihnen einen Verweis, weil sie unter einander gestritten hatten, wer von ihnen der Größere sey. Den Sinn des Verweises können wir hier noch nicht untersuchen: genug, Jesus stellt ein Kind in ihre Mitte mit den Worten, wer Eines von Kindern dieser Art aufnehme, nehme ihn auf u. s. w. Nachdem er hierauf (9, 42.) die große Schuld desjenigen angegeben hat, der einen der Kleinen, die an ihn glauben, ärgern würde, springt die Rede auf einmal zu dem Aergerniß über (V. 43.), welches jeder an seiner eigenen Person finde, und gebietet Jesus, wenn Jemand finde, daß ihn eines seiner Glieder ärgere, so solle er es lieber von sich abthun, ehe er mit dem ärgerlichen Gliede in das ewige Feuer geworfen werde. Denn, fährt die Rede fort, indem sie an das Stichwort Feuer anknüpft, denn (V. 49.) jeder muß mit Feuer gesalzen werden und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen. Ein schönes Ding ist das Salz — habet Salz in euch (V. 50.) und Frieden unter einander.

Einen Theil dieser Rede, nämlich den letzten Schluß: „habet Frieden unter einander" dürfen wir sogleich ohne Frage streichen, nämlich unbeachtet lassen, wenn wir vom Zusammenhange der Rede handeln wollen. Marcus hat die Worte geschrieben, er hat sie hingeschrieben, um die Rede auf ihren Anlaß — den Streit der Jünger untereinander — zurückzuführen. Aber jede Frage, ob diese Ermahnung mit dem Spruche vom Salz und von den Gliedern des Leibes, die man von sich abthun soll, wenn sie ärgern, in Zusammenhang stehe, wäre doch zu über-

flüssig, da es so klar ist, daß Marcus die Ermahnung zu guter Letzt nur anfügte, um zu dem Anfang wieder zurückzukehren.

Es bleibt nun die Frage, wie die Rede vom Salz mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang stehe. Nach der Darstellung des Marcus soll ein sehr enger Zusammenhang vorhanden seyn, wenn er mit „denn" — *γάρ* — den Uebergang macht. Unmittelbar vorher war das ewige Höllenfeuer erwähnt und der Spruch vom Salze beginnt mit den Worten: „denn jeder muß mit Feuer gesalzen werden": setzen wir nun Beides, wie es hier zusammensteht, wirklich in Beziehung, so könnte, wie es zunächst scheint, der Sinn entstehen: denn jeder der Verdammten muß durch Feuer gesalzen werden, gleichsam als ein Opfer, das der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht wird, wie nach dem Gesetz (3. Mos. 2, 13.) jedes Opfer mit Salz gewürzt wird. Allein das Höllenfeuer mit seiner abstracten, perpetuirlichen Qual kann nicht mit dem Salz verglichen werden, da dieses reinigt, erfrischt, stärkt und belebt. Von den Verdammten kann auch nicht ohne Weiteres gesagt werden, sie seyen ein Opfer für Gott, und sollten sie wirklich das Subject seyn, so müßte überhaupt schon vorher von ihnen die Rede seyn — was nicht der Fall ist — sie müßten als diese Subjecte schon erwähnt seyn und dann müßte der Evangelist, um die Rede bei ihnen festzuhalten, nothwendig sagen: jeder von ihnen.

Vielleicht kommt ein Zusammenhang heraus, wenn wir *πᾶς*, Jeder so fassen, wie es gefaßt werden muß, daß es nämlich denen Gedanken zur Allgemeinheit erhebt und die Subjecte, von denen vorher überhaupt die Rede war, in sich aufnimmt. Von denjenigen war V. 43—48 gesprochen, welche das Aergerniß, das sie in ihnen selbst empfinden, besiegen, also durch Qual und Sorge zur ewigen Seligkeit gelangen*): sie sind es, die durch Feuer, d. h. durch diese Qual der Selbstverläugnung dem höllischen Feuer entgehen. Allein dann würde der Spruch selbst den nächsten Zusammenhang, wo vom Höllenfeuer die Rede war,

---

*) So z. B. Fritzsche zu Marcus p. 403: *πυρὶ ἀλίζεσθαι:* aerumnis praeparari ad vitae aeternae felicitatem.

umgehen oder vielmehr überspringen und mit „denn," welches an das Nächste anknüpfen muß, an einen entfernteren Spruch sich anschließen.

So entsteht nun die letzte mögliche Erklärung, welche in den Umfang des „denn" Beides aufnimmt, die Rücksicht auf das Höllenfeuer und auf die Qual derjenigen, welche das Aergerniß freiwillig überwinden. „Wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechts, sagt Olshausen*), muß Jeder mit Feuer gesalzen werden, sey es, daß er freiwillig in die Selbstverläugnung und ernste Reinigung von Sünden eingehe oder daß er unfreiwillig in den Strafort geführt werde." Aber auch so entsteht noch kein gesunder Zusammenhang: denn wäre es auch möglich, daß der innere Kampf mit den Aergernissen dem Feuer verglichen werden könnte, so wären in dem Einen Satze: „denn jeder muß mit Feuer gesalzen werden" zwei sehr verschiedene Feuer, als wären sie Eines und dasselbe, zusammengefaßt. Das Höllenfeuer ist nicht läuternd, denn es ist ja ein ewiges, während das Feuer der Selbstverläugnung belebt und erneuert. Ja, wenn gesagt wird: gesalzen werden muß jeder mit Feuer, so wird das Feuer gemeint, welches wie das Salz erfrischt und reinigt und den, welcher sich von ihm läutern läßt, dem Opfer gleich macht, das auch erst durch Salz Gott wohlgefällig gemacht wird. Und doch soll mit „denn" an die Erwähnung des Höllenfeuers angeknüpft werden d. h. der Zusammenhang, welchen das Uebergangswort beabsichtigt, ist nicht vorhanden.

Der ganze Spruch vom Salze zertheilt sich aber selbst wieder in zwei Hälften, in welchen das Salz in wesentlich verschiedener Bedeutung als Bild geistiger Bestimmungen gebraucht wird. Unklar genug ist der erste Satz, wenn unter Vermischung zweier Bilder — mit Feuer gesalzen — die Nothwendigkeit der Läuterungen durch die Selbstverläugnung gelehrt wird. Heißt es nun aber sogleich darauf: „ein schönes Ding ist das Salz, wenn aber das Salz salzlos wird, womit soll man würzen? habet in euch Salz," so ist das Bild ein ganz anderes geworden und die

*) I, 565. Ihm stimmt de Wette 1, 2, 166 bei.

beiden Hälften des Spruches fallen verbindungslos auseinander. De Wette will sie zwar wieder vereinigen, aber das Band, das er dazu anwendet, ist nicht tauglich. In der zweiten Hälfte des Spruches ist nach seiner Erklärung das Salz die Weisheit und dieser „Begriff des Salzes der Weisheit" soll schon „mit hineinspielen," wenn vorher (V. 49.) von der Nothwendigkeit des Gesalzenwerdens gesprochen wird*). Allein er kann es nicht, er darf nicht mit hineinspielen, weil das Salz niemals das Bild für die zweckbestimmende Weisheit ist, sondern immer nur für die ätzende und aufreizende Kraft des Geistes. Das Salz ferner, mit dem Jeder gewürzt werden soll (V. 49.), ist — man wird schon den Ausdruck hinnehmen müssen, da er geschrieben steht — das Feuer der Selbstverläugnung, und das Gesalzenwerden bezieht sich dann auf die Aergernisse, welche der Mensch in sich selber findet und im Feuer der Prüfung besiegt — kurz es ist ein innerer Proceß, der auf den Anlaß der Versuchungen entsteht und das Ringen des Geistes mit sich selber ist. Hingegen das Salz, von dessen ätzender Kraft in der zweiten Hälfte des Spruches gehandelt wird, ist nicht jedem eigen, kann nicht Jedermann eigen seyn, weil es die anregende Kraft besonderer Persönlichkeiten ist, die auf Andere einwirken und wie das Salz deren Lebensgeister erwecken und erfrischen.

Schon Lukas hat die erste unklare Hälfte des Spruches ausgelassen, als er die zweite der Schrift des Marcus entlehnte. Matthäus, der sich sonst nicht scheut, denselben Spruch zweimal in seiner Schrift anzubringen, d. h. wenn er ihn das Einemal dem Lukas entlehnt hat, wieder aus der Schrift des Marcus abzuschreiben, wenn er ihn hier an einer andern Stelle findet und eben im Zuge ist, diese in seine Arbeit einzufügen, hat dießmal anders gehandelt: wenn er in der Schrift des Marcus zu dem Bericht vom Rangstreite der Jünger kommt und so eben noch die Stelle vom Aergerniß des Auges u. s. w. abschreibt, die er schon an einer früheren Stelle seiner Schrift angebracht hatte, hütet er sich sehr wohl, weiter abzuschreiben. Dieser Spruch vom Salz

*) 1, 2, 166.

steht noch zu lebhaft in seiner Erinnerung, er weiß, wie sehr er sich mit der Unklarheit desselben abgemüht hat und wie viel es ihn Mühe kostete, ihn zur Klarheit und den Sinn, der hier zu Grunde liegt, zu einer reinen Darstellung zu bringen. Matthäus hatte tüchtig gearbeitet, aber auch mit vielem Glück, als er diesen Spruch zu einem Wort an die Jünger und zu einer Ermahnung, sie sollten sich ihrer Bestimmung, das Salz der Erde zu seyn, immer erinnern, umgearbeitet hat.

Es wäre nun noch die Frage, wie Marcus dießmal zu einer Verwirrtheit der Darstellung gekommen ist, die sich sonst in seiner Schrift so selten findet. Entweder ist er hier von fremden schriftstellerischen Arbeiten, die er nicht recht in seinen Plan einfügen konnte, abhängig gewesen oder Anklänge, die sich ihm beim Ausarbeiten dieser Rede darboten, hat er noch nicht völlig beherrschen und in Uebereinstimmung bringen können. Wir entscheiden uns für das Letztere. Die Selbstüberwindung des Gläubigen schien ihm ein Opfer, welches das wahre und Gott wohlgefällige sey, der Schmerz der Prüfung entspricht dann natürlich dem Feuer, die Empfindung der ätzenden und durchdringenden Kraft, welche dem Willen in der Selbstverläugnung eigen ist, dem Salze und diese Combination erinnert ihn an die gesetzliche Vorschrift (3. Mos. 2, 13.), daß jedes Opfer mit Salz zu würzen ist. Einmal aber mit dem Gedanken des Salzes beschäftigt, preist er die ätzende, erfrischende Kraft des Geistes, deren Gegenbild es ist, und legt er dem Herrn die Ermahnung in den Mund, die Jünger sollten das Salz, das ihnen unentbehrlich sey, wohl bewahren. Und Frieden sollten sie untereinander halten, läßt er den Herrn hinzufügen, damit der Anlaß dieser Rede nicht zu sehr in Vergessenheit gerathen sollte.

3. Das Licht der Welt.

Matth. 5, 14—16. Marc. 4, 21. Luk. 8, 16. 11, 33.

Ihr seyd das Licht der Welt, fährt der Herr zu den Jüngern (Matth. 5.) fort, und nachdem er denselben Gedanken in einem andern Bilde vorher kurz hingeworfen — die Stadt, die auf dem Berge liegt, kann sich dem Blicke nicht entziehen — führt

er unter dem Bilde des Lichtes den Gedanken aus, ihre Wirksamkeit müsse und werde von Einfluß auf die Welt seyn. Das Gegentheil zu denken oder zu wollen, wäre eben so widersinnig, als wenn man sich vorstellen wolle, daß die Leute ein Licht unter den Scheffel und nicht vielmehr auf den Leuchter stellen würden.

Störend ist aber der Schluß dieses Absatzes (V. 16.), wenn es heißt: so leuchte euer Licht vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen. Die salzende und erleuchtende Kraft der Jünger ist allerdings dazu bestimmt, daß sie auf Andere wirke, der Lebenswandel aber mit den guten Werken hat nicht diese unmittelbare Beziehung auf Andere, sondern derjenige, der ihn führt, hat es darin mit seinem rein persönlichen Verhältniß zu thun. Der Evangelist hat einen Gedanken, der ursprünglich in einer besondern Richtung sich bewegen sollte, am Schluß sich weiter ausdehnen lassen.

Das Bild von dem Lichte, das man nicht unter den Scheffel oder unter die Bank, sondern auf den Leuchter stellt, findet sich in dieser kurzen Ausführung zuerst bei Marcus (4, 21.), sodann mit dem Zusatz „damit die Eintretenden das Licht sehen" bei Lukas (8, 16.), und diesen Zusatz hat Matthäus nur ein wenig verändert, wenn er sagt: „und es leuchtet Allen im Hause." Marcus und Lukas lassen Beide den Herrn dieß Gleichniß aussprechen, als er so eben den Jüngern auf ihre Bitte die Parabel vom Säemann gedeutet hatte. Es müßte demnach den Zweck haben, den Jüngern zu insinuiren*), daß sie von ihren Fähigkeiten bei Anhörung der Parabeln Gebrauch machen sollten. Allein ehe wir den Pragmatismus der Synoptiker, der sich an den Vortrag des Gleichnisses vom Säemann geknüpft hat, in seiner ganzen Ausdehnung kritisch untersucht haben, können wir hier schon bemerken, daß Marcus und Lukas in dem Gebrauch des Bildes vom Lichte nicht besonders glücklich gewesen sind. Lukas führt sogar die Unangemessenheit des Bildes, welche ihm in dieser Umgebung eigen seyn muß, noch weiter aus, wenn er sagt: man stelle das Licht auf den Leuchter, damit die Eintretenden es sehen.

*) wie auch Wilke p. 337 erklärt.

Richtig! Das Licht, das man auf den Leuchter stellt, leuchtet nicht nur dem Einen, der es anzündet, sondern Allen, die im Hause sind oder in dasselbe eintreten. Marcus hat das Sprüchwort durch einen unbestimmten Anklang verleitet an einen unpassenden Ort gestellt, Matthäus hat es an dieser Stelle, wo Jesus die Parabel vom Säemann erklärt, mit feinem Tact ausgelassen, aber geistreich hat er es angewandt, wenn er es benutzte, um die nothwendige Stellung der Jünger in der Welt zu bezeichnen. Besonders glücklich ist er endlich gewesen, als er das Bild in seiner Beziehung auf die erleuchtende Kraft der Jünger noch befestigte, indem er das andere hinzufügte, daß die Bergstadt sich unmöglich den Blicken entziehen könne. Sie muß gesehen werden; so müssen die Jünger ihr Licht leuchten lassen und es ist ihre innere, durch Nichts zu hintertreibende Bestimmung, daß sie als das Licht der Welt leuchten.

Lukas hat den Spruch noch einmal angebracht in dem Zusammenhange, wo Einige ein Zeichen gefordert hatten (C. 11, 16.), Jesus aber, als die Haufen nachher hinzudrangen und dichter wurden, dieß Verlangen zurückweist und daran erinnert, daß die Königin des Südens und die Nineviten, die ohne ein Zeichen geglaubt hätten, dieses wundersüchtige Geschlecht beschämen müßten (V. 29—32.). Wenn nun sogleich darauf (V. 33.) das Gleichniß vom Licht und Leuchter kommt, so wäre die einzig mögliche Deutung diejenige, daß Jesus von seinem Beruf, überallhin zu leuchten, sprechen wolle. Es kann seyn, daß dem Evangelisten ein Anklang ungefähr dieser Art im Ohr lag, aber gewiß ist es, daß dieses Gleichniß von Jesus ausgesprochen Andere ermahnen soll, ihr Licht nicht zu verstecken. Der Zusammenhang fehlt hier also eben so sehr wie nachher, wenn der Evangelist durch das Stichwort „Licht" hingerissen in demselben Augenblicke den Spruch vom innern Lichte anfügt (V. 34—36.), einen Spruch, den wir an einem andern Orte in der Bergpredigt des Matthäus wiederfinden.

---

§ 20.

Das neue Gesetz.

Matth. 5, 17—48.

In einem fast vollendeten, nämlich nur an wenigen Puncten unterbrochenen Zusammenhange erklärt sich Jesus darüber, wie sein Verhältniß zum Gesetz aufzufassen sey.

Zuerst die Frage, ob diese ziemlich lange Auseinandersetzung mit dem Eingang der Bergpredigt in Zusammenhang stehe. Tholuck antwortet mit Ja und Nein, wie es dem Theologen auch geziemt. Nein! nämlich: „ein unmittelbarer — darin liegt aber schon das Ja! versteckt — ein unmittelbarer Zusammenhang mit den vorhergehenden Worten läßt sich nicht füglich nachweisen*).“ Ja! nämlich: „bis V. 16 geht der introitus und nunmehr — jetzt tritt also das Ja aus seinem ersten Versteck hervor — und nunmehr folgt das ursprünglich beabsichtigte argumentum**).“ Wir wüßten aber nicht, ob es einen größeren und genaueren Zusammenhang geben kann, als wenn das Folgende im Vorhergehenden schon beabsichtigt, also die Ausführung des vorher gesetzten Zweckes ist. Mehr brauchen wir nicht, um in einer Rede den besten, ja „unmittelbaren“ Zusammenhang zu sehen; oder sollte dann erst Zusammenhang vorhanden seyn, wenn der Redner im Anfang etwa die logische Eintheilung seiner Rede vorangeschickt hat oder mit mathematischen Folgereihen von einem Theil zum andern übergeht? Es ist genug, wenn es klar ist, daß das Folgende im Vorhergehenden schon beabsichtigt war. In dieser Rede ist es aber nicht klar, ja das Gegentheil ist gewiß. Wir ersuchen den Apologeten, die Rede, wie sie Lukas gibt, zu studiren, um zu sehen, was Zusammenhang heißt. Hier sind die Seligpreisungen der angemessene Eingang, mit welchem die Sache selbst in innerer Verbindung steht und rednerisch richtig auch verknüpft ist; hier ist in den Seligpreisungen das Folgende schon beabsichtigt, denn die ganze Rede führt nur den Gedanken

*) a. a. O. p. 131.
**) a. a. O. p. 132.

aus, daß die Gläubigen im Verhältniß zur Welt überhaupt und zu ihren Mitbrüdern der Milde und Liebe sich befleißigen sollen, und sie sollen es, sagt der Eingang, wenn sie auch in der Welt gedrückt und eingeengt sind. Sie stehen im Gegensatz und sollen diesen doch lieben und durch Sanftmuth bewirken, daß er für sie kein Gegensatz mehr ist. Das nennt man Zusammenhang!

Wenn aber in den Makarismen des Matthäus die Proclamation des neuen Gesetzes, die nun folgt, schon beabsichtigt seyn sollte, so müßte in ihnen mit bestimmtem Nachdruck auf den Unterschied der alten und neuen Oekonomie hingewiesen, die Seligpreisungen müßten in diesem Sinne durchgeführt seyn, was nicht geschehen ist und nicht geschehen konnte, weil Matthäus hier den Eingang zu einer Rede benutzte, die gar nicht an eine solche Dialektik dachte.

Und noch dazu war soeben nur von den Jüngern die Rede. Gilt denn nur diesen das neue Gesetz, sollen es nicht alle Gläubigen hören und wird es nicht so ausgesprochen, als ob es wirklich Alle hörten?

Anders versucht es Neander. Er sagt: „auf die Vollendung des Reiches Gottes V. 18 hinzeigend, in der Alles seine letzte Erfüllung finden sollte, weiset Christus zugleich (!) auf das letzte Ziel, in der Erfüllung der mit den Makarismen verbundenen Verheißungen hin und so hängt dieß mit dem früher Gesprochenen zusammen *).“

Ja! es muß wahr seyn, daß das menschliche Geschlecht noch viel Zeit für seine Entwicklung übrig hat, sich also auch nicht zu übereilen braucht! Daß so viel unnütze Quälereien hingeschrieben, bewundert werden! und so viel Zeit verschwendet werden muß, um sie in ihrer Richtigkeit bloßzustellen!

In unserm Texte lesen wir Nichts von einem „Zugleich“ dieser Art; die richtige Erklärung des Abschnittes wird auch jeden Schein zerstören, welcher die Einbildung berechtigen könnte, hier eine Beziehung auf jene Makarismen zu sehen, und wie unklar hätte Jesus gesprochen, wenn er auf die Makarismen hinweisen

*) a. a. O. p. 160. 161.

wollte und diese mit keinem Worte erwähnte! In diesem ganzen Abschnitte (V. 17—48.) beschäftigt ihn allein das Verhältniß des alten und neuen Gesetzes, er beginnt mit den Worten: „meinet nicht, daß ich das Gesetz und die Propheten aufzulösen gekommen bin" — was es mit den Propheten für eine gefährliche Bewandtniß habe, werden wir bald genug sehen — durch mehrere einzelne Fälle macht er das Verhältniß des alten und neuen Gesetzes anschaulich — da sollen wir noch an die Makarismen denken? Wir vergessen sie, wie es der Evangelist gethan hat.

Dem Apologeten ist kein Abschnitt des N. T. gefährlicher als dieser. Er kann es überhaupt nicht hören, wenn mit dem Gedanken des Unterschiedes zwischen dem A. und N. T. Ernst gemacht wird, er muß also auch diese Rede zum Schweigen bringen und unsre Aufgabe ist es nun, gründlich und offen den Inhalt dieses Abschnitts zu entwickeln und ihn von der Tortur, auf welche ihn die Apologeten gespannt haben, zu befreien.

Zum Dank für unsre Bemühung wird uns dann endlich dieser Abschnitt auch seinen Ursprung entdecken.

1. Der Eingang und das Thema.

Matth. 5, 17. 18. Luk. 16, 17.

„Meinet nicht, sagt Jesus (Matth. 5, 17.), daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen."

So hätte Jesus nur sprechen können, wenn er durch Wort und That die Meinung erweckt hätte, daß es seine Absicht sey, das ganze alttestamentliche Gesetz aufzulösen. Wie er es gerade jetzt seinen Zuhörern ansah, sie hätten auch diese Meinung, brauchen wir nicht erst zu fragen, da der Anlaß der ganzen Rede, wie ihn Matthäus berichtet, ein gemachter ist. Aber auch sonst finden wir keine Spuren, welche uns darauf führten, daß in der Umgebung Jesu diese Meinung geherrscht habe. Wie aber die Leute sogar hätten meinen können, Jesus wolle auch die Propheten auflösen, ist gar nicht einzusehen. Erst spät, kurz vor dem Antritt der Reise, an deren Ziel der Tod ihn erwartete, ist er von den Jüngern als der Messias erkannt worden, da erst berief

er sich auf die Weissagungen der Schrift, aber in einer Weise, die keinem Menschen den Argwohn beibringen konnte, er wolle am Ende die Propheten auflösen. Sagt er denn nicht, er müsse leiden, wie geschrieben steht?

Die Erwähnung der Propheten trägt aber einen Theil der Schuld, wenn sich dieser ganze Abschnitt in sofern auflöst, daß es sich zeigt, er sey nicht vom Herrn ausgegangen.

Zunächst bleibt es dabei, daß Jesus keinen Anlaß zur Meinung gegeben hat, er wolle die Propheten auflösen. Er konnte es schon deshalb nicht, weil er die Erklärung, er sey der Messias, nicht immer im Munde führte, also auch nicht zu Vergleichungen zwischen seinem Auftreten und zwischen den Weissagungen der Propheten Anlaß geben konnte. Später, in der Gemeinde war man zwar sehr eifrig damit beschäftigt, das Bild des Herrn in den Weissagungen des A. T. zu suchen, aber da war man so sehr von der Einheit der Erfüllung und der Verheißung von vornherein überzeugt, daß es Niemanden einfiel, an einen Unterschied von Beidem und an die Möglichkeit zu denken, ob vielleicht durch den Herrn die prophetischen Anschauungen aufgelöst seyen.

Sodann spricht Jesus im Folgenden immer nur vom Gesetz, von dessen Geboten und zeigt er, in welchem Sinne er dieselben erfülle. Aber kein Wort handelt von den Propheten. Selbst Tholuck*) muß es doch zugestehen: „in wiefern er die Weissagungen vollgemacht habe, das erwähnt Christus nicht weiter.“ Aber hätte er dann die Propheten erwähnen und die Erwartung erwecken dürfen, er wolle auch von diesen ausführlicher sprechen und erklären, wie er gar nicht gesonnen sey, sie aufzulösen? Durfte er wohl mit gutem Gewissen, wenn er seiner Pflicht als Lehrer nachkommen wollte und wenn wirklich das Vorurtheil, er gehe mit revolutionären Gedanken in Bezug auf die Propheten um, entstanden war, durfte er dann, wie Tholuck sich ausdrückt und wie es dann wirklich der Fall wäre, nur „beiläufig“ „sagen, daß sein Eintritt in die Welt die Erfüllung der alten Weissagun-

*) p. 136.

gen sey?" Er durfte es nicht. Neander sagt zwar: „wenn Christus auch das ganze A. T. in Beziehung auf beide Theile im Sinne hatte, so konnte er doch nachher Eine bestimmte Beziehung besonders hervorheben*)." Aber kam es denn darauf an, was er gerade im Sinne hatte, brachte ihn nicht ein sehr gefährliches Vorurtheil zu diesen Aeußerungen und mußte er demselben nicht eben so ausführlich, so weit es der richtigen Würdigung der Propheten schaden konnte, entgegentreten? Er hätte es thun müssen. Aber er brauchte es nicht, weil er mit einem Vorurtheil dieser Art nicht zu kämpfen hatte, kurz weil er überhaupt nicht sagen konnte: meinet nicht, daß ich die Propheten aufzulösen beabsichtige.

Die letzte Quälerei könnte endlich das Mittel ergreifen, die Propheten nicht als Herolde des Zukünftigen vom Gesetz zu trennen, sondern als Gesetzgeber mit diesem Eins zu setzen, so daß Jesus hier im Eingang, wie im Folgenden immer nur vom Gesetze spräche. Vergeblich! Wenn ein Evangelist von den Propheten spricht, so denkt er an ihre Weissagungen, Matthäus zumal stellt sich unter den Propheten nur die Gottesmänner vor, welche vom Messias geweissagt haben, und es bleibt dabei, daß Gesetz und Propheten hier die beiden Haupttheile des A. T. bezeichnen sollen d. h. wir kommen zu dem Ergebniß, daß nur Matthäus diese verwirrende Zusammenstellung gemacht hat, weil ihm die Formel „das Gesetz und die Propheten" zu geläufig war, als daß er nicht, wenn er das erste Wort hinschrieb, auch das folgende sogleich hätte hinzufügen sollen. Und wenn er einmal das Wort erfüllen niederschreiben wollte, mußte er dann nicht sogleich an die Propheten denken, von deren Weissagungen er so oft die „Erfüllung" nachgewiesen hat? Nur hier kann er Nichts von diesen Weissagungen beibringen und allein die Gewohnheit der Formel hat die Propheten hiehergesetzt.

Nun steht das Gesetz allein. Nicht auflösen will er es, sagt Jesus, sondern erfüllen d. h. es vollenden, zur Vollkommenheit führen und in einem höhern Sinn bestätigen als derjenige war,

*) a. a. O. p. 159. 160.

in dem es gegeben ist und bisher gegolten hatte. Wer so spricht, setzt voraus, daß das Gesetz, wie es im A. T. gefaßt ist, noch nicht in seiner Wahrheit gesetzt sey und durch ihn und durch seine höhere und von Grund aus umwandelnde Bestätigung erst zu seiner wahren Bedeutung erhoben werde*).

Von dem hohen Standpuncte dieses Bewußtseyns aus sagt nachher Jesus, wenn er an einzelnen Beispielen zeigt, wie er das Gesetz erfülle, nämlich zu seiner Wahrheit führe: ihr habt gehört, daß den Vorfahren — (durch Moses) — gesagt ist, ich aber sage euch.

Dennoch betheuert Jesus V. 18: „bis Himmel und Erde vergehen, würde kein Jota und kein Strich vom Gesetze untergehen, bis Alles geschehen sey.“ Wie stimmt das mit dem kühnen Ausspruch, daß durch ihn erst das Gesetz seine Wahrheit gewinne, eine Wahrheit, die nicht zu erreichen ist, wenn das Alte nicht von Grund aus aufgehoben wird? Es stimmt sehr wohl! Wenn das Gesetz in seiner höhern Bestätigung aufgehoben wird, so geschieht das nicht obenhin, so daß nur eine Art von Quintessenz aus dem Ganzen des Gesetzes ausgedrückt würde, sondern die wahrhafte Negation ist das Gründlichste, was es geben kann, und sie ist erst wahrhaft, d. h. wird in ihr selbst wieder die gehaltvollste Position und Schöpfung, wenn sie jede Bestimmung des Alten der Beachtung würdigt und sie in den Proceß der höhern Bestätigung aufnimmt. Freilich wird dann nicht der Buchstabe des Alten als solcher aufgenommen, sondern seine Idee, aber diese wird nun aus ihr selber ihre eigene Bestimmtheit schaffen, welche dem Jota und Strich des Alten parallel ist.

Es ist noch der Mühe werth, den doppelten Endtermin, von welchem dieser Spruch redet, einen Augenblick in Betracht zu ziehen. Unsre Mühe wird dadurch belohnt werden, daß wir auf die Quelle geführt werden, aus welcher dießmal der Evangelist geschöpft hat. Störend ist schon die doppelte Angabe des Endtermins und der Umstand, daß beide Angaben nicht mit einan-

*) So faßt auch Weiße die Sache, II, 34, nur daß er noch nicht die Propheten beseitigen konnte.

der in Beziehung gesetzt sind. Aber auch an sich sind beide sehr unbestimmt gehalten. Wenn es heißt, bis Himmel und Erde vergehen, ist damit vorausgesetzt, daß sie wirklich vergehen werden? Einige wie Tholuck bejahen es, weil es Lehre der Schrift sey, daß am Ende der Dinge ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden. Allein dann müßte es ausgesprochen seyn wie 2 Petr. 3, 13, daß der neue Himmel und die neue Erde, wenn das Alte „verbrannt" ist, geschaffen werden, oder wie Apok. 21, 1 müßte bestimmt gesagt seyn, daß „der erste Himmel und die erste Erde" vergehen werden.

Und soll dann, „wenn Alles geschehen ist," manches Jota und mancher Strich vom Gesetze unter die Bank geschoben werden können? Tholuck bejaht es in sofern, als eine Zeit kommen wird, wo Gott Alles in Allem ist und das Gesetz in der Gnade untergeht. Es würde freilich Nichts helfen, wenn wir sagen wollten, daß das Gesetz ein ewiges ist und seine bestimmende Kraft nicht verliert, auch wenn es zum innerlichen geworden ist. Wir fragen vielmehr, was sich der Evangelist gedacht hat. Nun, der hat über diese Endtermine eben nicht hinausgedacht. Er hat diesen Spruch — wir wollen noch nicht sagen, das ganze Thema dieser Rede — aus der Schrift des Lukas entlehnt. Hier sagt der Herr (C. 16, 17.): „ist es leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß Ein Strich des Gesetzes falle," und Matthäus hat jene unbeantwortlichen Fragen erst verursacht, als er einen Fall, der hier als Beispiel für die Unmöglichkeit einer Verletzung des Gesetzes angeführt wird, in einen möglichen wenn auch in äußerster Ferne liegenden umwandelte.

Wir sind nun bei dem kritischen Puncte angelangt, wo die Frage nicht mehr zu umgehen ist, ob Jesus in dieser Weise sich über das Gesetz erklärt habe. Aber wie hat er sich darüber erklärt? Wir haben es zwar so eben gehört, aber der Apologet will nicht, daß wir so hören sollen, er will, daß wir aus Furcht, es könnte sonst dem A. T. und der Voraussetzung von der Einheit der Offenbarung ein Schade erwachsen, anders hören sollen; wir müssen ihn also zuvor von seiner Furcht heilen, oder ihm zeigen, daß sie das christliche Princip als solches mit ihm nicht theilen wolle.

„Jesus habe es hier nicht bloß mit dem A. T. zu thun, sagt Tholuck*), sondern mit der alttestamentlichen Lehre in der Gestalt, welche ihr der Pharisäismus gab.“ Wenn nun aber Jesus mit den Worten: „ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ist, ich aber sage euch,“ immer nur das gesetzliche Gebot und seine Erfüllung desselben in Gegensatz stellt, wenn er niemals in dieser Parallele pharisäischer Auslegungen und Traditionen erwähnt, wie kann er dann mit dem Pharisäismus kämpfen? In diesen Parallelen, fährt Tholuck fort, „bildet Christus der Sache nach (!) keine contradictorische Opposition gegen das A. T., sondern vielmehr gibt er überall demselben die τελείωσις.“ Wenn nicht der Sache nach, also doch dem Worte nach? Und ist die Vollendung ohne Negation überhaupt nur möglich? Muß nicht das Moment, dessen Alleinherrschaft die Vollendung bis dahin aufhielt, entfernt und überwunden werden? Muß es nicht aufhören, innere Bestimmtheit zu seyn, und wie ist das ohne die schmerzhafteste Operation möglich? Den „Grundsatz“ also, den Tholuck aufstellt, „daß wir die Aussprüche Christi als Angaben des geistigen Sinnes der Gebote des A. T. zu betrachten haben,“ werden wir nicht, wenigstens nicht in dem Sinne befolgen, in dem er aufgestellt ist. Jesus sagt ja nicht: „das sagt der geistige Sinn,“ sondern: „ich aber sage euch!“ Und wollten wir auch die Kategorie des „geistigen Sinnes“ beibehalten und sagen, Jesus habe diesen aus dem A. T. gezogen, so ist, wie bemerkt, dieser Auszug gar nicht so leicht zu gewinnen, als ob nur eine unschuldige Schaale vom Alten zu entfernen wäre, sondern die wirkliche geschichtliche Bestimmtheit des Letzteren muß negirt werden. Der Ernst, die Pracht und der Reichthum der Geschichte würde sonst in ein Kinderspiel verwandelt.

Aber dann, antwortet Olshausen**), „würde der ungehörige Sinn entstehen, daß Jesus sich und seine Lehre der mosaischen entgegenstellte.“ Nun, so sey es denn ungehörig, wie alle Wahrheit! Wir haben schon geantwortet, wenn wir daran erin-

---

*) a. a. O. p. 162. 163.

**) Bibl. Comm. I, 218. Ebenso Fritzsche zu Matth. p. 222.

nerten, daß ein früherer Standpunct als „ewige Wahrheit" anerkannt werden und in dieser Anerkennung doch eine durchdringende Negation erfahren kann.

Wir ziehen nur noch die Summe, welche sich aus diesen Räsonnements der Apologetik ergibt; dahin nämlich muß man auf diesen ängstlichen Schleichwegen endlich kommen, daß man wie Bengel sagt, das Gesetz Mose's habe Jesus nicht für unvollkommen — imperfecta — erklärt. Zwischen Moses und Christus sey überhaupt keine Differenz und das Gesetz Mose's habe die Predigt Christi nicht überstiegen*). Oder man muß endlich mit Calvin sagen, Gott habe zwar einen neuen Bund für die Zeit der Ankunft Christi verheißen, aber zugleich gezeigt, daß er keinesweges von dem ersten verschieden seyn würde**).

Nun also die Frage: hat Jesus diese Dialektik zwischen dem Gesetz und dem neuen Princip: — wohlgemerkt, diese Dialektik, die wir hier Matth. 5, 17—48 in diesem Zusammenhange lesen, durchgeführt? Nein! Wenn es bei Lukas heißt: „es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein Strich vom Gesetze falle," so fügt er sogleich darauf (C. 16, 18.) ein Beispiel hinzu, woraus man sehen könne, in welchem Sinne das Gesetz als ewiges bleiben solle. „Jeder, heißt es, der seine Frau entläßt und eine andre heirathet, bricht die Ehe, und wer eine geschiedene heirathet, desgleichen." Das Gesetz bleibt also, indem es vollendet und damit ein anderes wird, denn nach Mose's Gesetz war die Scheidung der unbedingten Willkühr des Mannes anheimgestellt. Lukas hat diesen Spruch nirgends andersher als aus der Schrift des Marcus, denn wenn er in dieser zu jener Erklärung Jesu über die Ehescheidung kommt, so schreibt er wohlweislich die ganze Erzählung von der Frage der Pharisäer, die sie herbeiführte, nicht ab. Aber hat denn nun Matthäus diesen Spruch aus der Schrift des Lukas? Allerdings! Wie wäre er sonst dazu gekommen, ihn

*) Nulla pugna est inter Mosen et Christum. Mosis legem non excedit sermo Christi.

**) Pollicitus quidem fuerat deus novum foedus Christi adventu, sed simul ostenderat, minime diversum fore a primo.

zweimal anzubringen? Das einemal entlehnt er ihn von Lukas, in dessen Schrift er ihn bei dem Spruche von der Ewigkeit des Gesetzes gefunden hat, bei einem Spruche, der ihm die Idee zu seiner Parallelisirung des alten und neuen Gesetzes gegeben hat. Das anderemal schreibt er ihn wieder hin C. 19, 9, wenn er in der Schrift des Marcus zu jener Erzählung von der Frage der Pharisäer kommt. Lukas hatte nur die Pointe aus dieser Erzählung seines Vorgängers herausgenommen und ihr statt einer Begebenheit eine Reflexion zur Grundlage gegeben, die Reflexion nämlich, daß Nichts vom Gesetze untergehen könne. Matthäus setzt zu dieser Reflexion nur noch die abwehrende Wendung hinzu: „meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen," und wie Lukas an Einem Beispiel den Sinn erklärt, in welchem das Gesetz ewig dauern würde, so erklärt Matthäus den Gedanken von der Dauer und Vollendung des Gesetzes an einer größern Reihe von Beispielen.

Jesus hatte noch keinen Anlaß dazu gegeben, daß unter den Jüngern oder im Volke ein Vorurtheil hätte entstehen können, dem er mit den Worten: „meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen," entgegentreten mußte. Hätte er wirklich die Dialektik des Gesetzes und des neuen Princips so weit geführt, so wären die Kämpfe, welche Paulus zu bestehen hatte, unnöthig und unmöglich gewesen. Erst einer späteren Zeit, als die Gefahr des Antinomismus drohte, konnte zugerufen werden: „meinet nicht u. s. w."

Können wir nun in dieser Parallele des Alten und Neuen, wie sie Matthäus gezogen hat, nicht mehr das persönliche Werk Jesu sehen, so besitzen wir darin doch das Werk seines Geistes, wie er in der Gemeinde fortwirkte. Ja, wie uns die Schrift des Lukas lehrt, sein Spruch von der alttestamentlichen Bestimmung über die Ehescheidung und von der wahren Einheit der Ehe hat den ersten Anlaß zu dieser Parallele gegeben, insofern sie denselben außerordentlichen Gedanken von der Aufhebung des Gesetzes in der höheren Idee der Sittlichkeit nur in einer Reihe von mehreren Beispielen durchführt. Wie hier in der Frage nach dem Recht der Ehescheidung kann es nun seyn, daß Matthäus auch

in den andern Puncten der Parallele wirkliche Sprüche Jesu aufgenommen und verarbeitet hat: ob es so sey, das zu entscheiden wird erst die Aufgabe der folgenden Untersuchung seyn: aber so viel dürfen wir jetzt als gewiß aussprechen, daß der dialektische Bau, den wir in diesem Abschnitt vor uns sehen, das bewundernswürdige Werk des Matthäus ist.

2. Der durchgängige Werth des Gesetzes.

C. 5, 19. 20.

So gründlich, hatte Jesus gesagt, muß die Vollendung des Gesetzes durchgeführt werden, daß kein Strich desselben fallen darf. „Wer nun, heißt es erklärend weiter (Matth. 5, 19.), Eines von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, wird der Kleinste heißen im Himmelreich, wer es aber thut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich." Weiße, nach seiner Voraussetzung, daß wir hier wirkliche Aussprüche Jesu vor uns haben, muß natürlich behaupten*), es sey nicht wahrscheinlich, daß dieser Satz „in unmittelbarer Verbindung mit dem vorhergehenden gesagt worden, weil ein solches Ausspinnen jener kühnen Paradoxie mehr als billig auf den buchstäblichen Sinn zurückzuführen den Schein geben würde." Allein das Vorhergehende ist eben kein Ausspruch Jesu, der vorliegende Satz ist freie Ausführung des Evangelisten und dieser kann sicher seyn, daß er mit dieser Ausführung kein bleibendes Mißverständniß verursachen werde, weil er im Folgenden ausführlich genug zeigt, in welchem Sinne jedes einzelne Gebot des Gesetzes zu beobachten und zugleich zu vollenden sey.

Auch der folgende Spruch V. 20: „denn ich sage euch, es sey denn eure Gerechtigkeit besser, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen," gehört nicht Jesus an. Wie hätte sich wohl ein solcher einzelner Spruch, der für sich ohne alle besondere Pointe ist, im Gedächtniß der

---

*) II, 34. 35.

Jünger und der Gemeinde erhalten können? Mußte erst dieser Spruch vorhanden seyn, wenn man wissen sollte, was Jesus von der Gerechtigkeit der Pharisäer gehalten hatte? War es nicht überhaupt bekannt, was Jesus davon hielt, und gab es nicht ganz andere Sprüche, aus denen es deutlich war, daß er sie für werthlos hielt? Nur aus seiner sonstigen Kenntniß von der Ansicht Jesu hat Matthäus diesen Spruch gebildet und hieher gesetzt.

Aber er hat ihn zur Unzeit gebildet und an den unrechten Platz gesetzt, wenn er ihn auch mit der Partikel „denn" als Begründung des vorhergehenden Spruches bezeichnet. Wollte er das Vorhergehende begründen, so hätte er zeigen sollen, was für einen unendlichen Werth jede einzelne Bestimmung des Gesetzes habe — aber was soll dazu die Reflexion auf die Pharisäer dienen? Ja, was sollen die Schriftgelehrten und Pharisäer überhaupt an diesem Orte, wo es sich um etwas ganz Anderes, wo es sich um die Jota's und die Striche des Gesetzes handelt? In der folgenden Dialektik des Alten und Neuen — wir werden es beweisen — wird auf die Pharisäer und ihre Deutung des Gesetzes gar keine Rücksicht genommen, sondern das Gesetz als solches in seiner geschichtlichen Ursprünglichkeit in die Dialektik hineingezogen. Nachher erst C. 6, 1—18, wo aber ein völlig neues Thema durchgeführt wird, ist von der Gerechtigkeit der Heuchler die Rede. Was sollen also schon hier, wo nur das Gesetz als solches in Betracht kommt, die Pharisäer? Sie gehören nicht hieher, der Evangelist hat ihrer zur Unzeit gedacht, er hat zu voreilig ihrer gedacht und durch ein unschuldiges Versehen seines Pragmatismus, indem er in einer Verhandlung über das Gesetz den Gedanken an die Pharisäer nicht zurückdrängen konnte, die falschen Erklärungen eines Abschnittes verursacht, in welchem er doch mit keiner Sylbe der Pharisäer und ihrer Erklärung des Gesetzes gedenkt.

Auf diese hier ungehörige Reflexion des Evangelisten steifen sich die Apologeten, wenn sie behaupten, in der folgenden Parallele habe es Jesus „mit der alttestamentlichen Lehre in der

Gestalt, welche ihr der Pharisäismus gab, zu thun" *). Selbst Neander, der es zugibt, daß Jesus in diesem Abschnitte „einen Gegensatz gegen den Standpunct des Gesetzes überhaupt aufstellt," muß jener Reflexion des Evangelisten zu Liebe die Beziehung auf die Pharisäer dem Abschnitte wieder aufdrängen und sagen, Jesus „hebe zugleich den Gegensatz gegen die pharisäische Auffassung und Anwendung des Gesetzes hervor" **). Die Kritik hat uns aber von dieser Verwirrung befreit und die richtige Erklärung des folgenden Abschnittes wird dieß Ergebniß der Kritik bestätigen.

3. Der Todschlag.

Matth. 5, 21—26. Marc. 11, 25. Luk. 12, 58. 59.

Dem Alttestamentlichen: „du sollst nicht tödten, wer aber tödtet ist des Gerichts schuldig" setzt Jesus sein Wort entgegen: wer seinem Bruder zürne***) sey des Gerichts schuldig, wer aber zu seinem Bruder sage: „Dummkopf," verfalle dem Synedrium, wer aber zu ihm „Narr" sage, dem Höllenfeuer.

Wo ist nun hier von pharisäischen Bestimmungen eine Spur zu finden? Ja, sagt de Wette †), „wer aber tödtet ist des Gerichts schuldig," ist „Zusatz der Schriftgelehrten," Paulus ††) nennt ihn sogar einen „schwächenden" Zusatz. Als ob das Gesetz nicht geböte, daß über den Mörder Gericht gehalten werde, als ob nicht Jesus diese gesetzliche Bestimmung nur deshalb anfüge, um ihr die Steigerung, die im Fortschritt von dem Gericht bis zum Höllenfeuer liegt, entgegenzusetzen.

---

*) Tholuck, p. 162. Ebenso Bengel, Calvin, Olshausen, Fritzsche, Paulus I, 580, de Wette 1, 1, 55.

**) a. a. O. p. 162. 163.

***) Der Zusatz „ohne Grund" — εἰκῇ — ist hier gewiß erst später hinzugefügt und daraus entstanden, daß man fürchtete, es möchten doch gar zu Viele dem Gericht Christi verfallen, wenn auch der gerechte Zorn schuldig mache.

†) 1, 1, 58.

††) a. a. O. I, 580.

Ob nun Jesus diesen wie ähnliche Sprüche, die uns in diesem Zusammenhange begegnen werden, wirklich gebildet und vorgetragen habe, kann nicht entschieden werden und ist auch für die Sache nicht anders als gleichgültig. Gewiß bleibt es doch immer, daß die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, welches mit ihm in die Welt eingetreten ist, diesen Gedanken von der Unendlichkeit der sittlichen Bestimmungen erzeugt hat. Darauf berufe man sich nur nicht, daß in diesem Spruch das Synedrium erwähnt wird, denn so leicht ein Widerspruch der Situation entstehen konnte, wenn eine später entstandene Reflerion als ein Ausspruch Jesu berichtet wurde, so konnte es doch auch öfter geschehen, daß man Bestimmungen in einen solchen Spruch aufnahm, welche der vorausgesetzten Situation entsprachen, und weil sie noch allgemein bekannt waren, mit freiem Bewußtseyn für das geschichtliche Coustüme benutzt wurden.

Was den Sinn des Spruches betrifft*), so bemerken wir nur kurz, daß er wie alle folgenden, die ihm ähnlich sind, durchaus ernstlich gemeint ist. Aber der Ernst ist nicht dieser peinliche, als ob nun die Meinung wäre, wer z. B. seinen Bruder einen Dummkopf nennt, solle vor den Gerichtshof gestellt werden; über das Incongruente beider Seiten hat der Spruch vielmehr ein vollkommenes Bewußtseyn, nur ist jener Ernst und dieß Bewußtseyn der Incongruenz in der Form einer verständigen Reflerion nicht zusammengebracht. An sich aber ist der Ausdruck so beschaffen, daß er in seiner Spitze über sich hinausgeht und auf eine Idee hinweist, für welche ein einzelner Satz nicht hinreichend ist, sie auszudrücken und vollkommen darzustellen. Durch diese Auflösung seiner selbst, mit der er über sich hinausgeht, wird der bestimmte Satz wieder der angemessene Ausdruck der Idee, da er an sich selbst den Trieb nach der Unendlichkeit derselben darstellt und die Vorstellung in lebendiger Weise in diesen Trieb mit hineinzieht.

Es folgt ein neuer Gedanke! Das Verhältniß zum Nächsten soll man nicht nur nicht stören, sondern wenn es gestört ist,

---

*) den Weiße, II, 40. 41, treffend entwickelt.

alles Andere liegen lassen, bis man es wieder in Ordnung gebracht hat. „Wenn du dein Opfer zum Altar bringst und dich daselbst erinnerst, daß dein Bruder Etwas gegen dich hat — ἔχει τὶ κατὰ σοῦ — so laß dein Opfer vor dem Altar und gehe und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder und dann komm und bringe dein Opfer" (V. 23—24.). Nichts als weitere Ausarbeitung des Spruches Marc. 11, 25: „wenn ihr stehet und betet, so vergebt euch, wenn ihr Etwas gegen einander habt" — εἴ τι ἔχετε κατά τινος. Wilke*) sagt zwar, hier in der Schrift des Marcus sey der Spruch eingeschoben, ursprünglich müsse er vor Matth. 6, 14 gestanden haben, das Ganze Marc. 11, 24—26 überhaupt sey spätere Zuthat. Allein, erstlich würde die Hand, welche jenen Spruch aus der Schrift des Matthäus herüberschrieb, also auch das Folgende aus derselben Schrift mit herübernahm, gewiß auch dieselbe Construction des Ganzen beibehalten haben, was nicht geschehen ist. Ferner: Matthäus wiederholt öfter denselben Spruch, aber doch nicht wörtlich denselben in Einem Abschnitte, was er gethan hätte, wenn Marc. 11, 25 vor Matth. 6, 14 gehörte. Endlich ist Marcus, wenn er auch noch so ursprünglich ist und meistens eine vollendete Composition liefert, nicht immer correct und namentlich in den Redestücken leidet sein Pragmatismus schon öfter an dem Mangel des Zusammenhanges, welcher in den Schriften seiner Nachfolger nur noch auffallender ist. So sind dießmal schon die ersten Worte, die Jesus bei dem Anlaß C. 11, 20. 21 spricht und welche Wilke stehen lassen muß, wie sich später zeigen wird, der innern Natur des Anlasses fremd.

Ohne es hervorzuheben, daß ein neuer Gedanke folge, fährt die Rede fort (V. 25. 26.): „sey willfertig deinem Widersacher bald, dieweil du noch mit ihm auf dem Wege bist, damit er dich nicht dem Richter überantworte und dieser dem Diener und man dich in den Kerker wirft. Wahrlich ich sage dir, du wirst nicht von dannen herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlst." Der einzige Anklang mit dem Vorigen liegt darin, daß man seine

*) p. 666.

Schuldigkeit im letzten Augenblicke, wo es noch Zeit ist, erfüllen solle, dort, im vorhergehenden Spruch, wenn man so eben die Gabe auf den Altar legen will, hier, wenn man mit dem Widersacher noch auf dem Wege ist. In beiden Sprüchen ist zwar auch die Forderung, daß man die Störung eines Verhältnisses ausgleichen soll, die Pointe, aber in ganz anderem Sinne. Im ersten Spruch: man soll Alles liegen lassen, bis man sich mit seinem Bruder ausgesöhnt hat; hier: man soll es nicht auf die Entscheidung des formellen Rechts ankommen lassen.

Es ist offenbar, daß hier kein Zusammenhang vorhanden ist: die Probe der Rechnung liegt darin, daß Matthäus aus der Schrift des Lukas einen Spruch aufgenommen hat, ohne zugleich die Pointe desselben abzuschreiben. Lukas nämlich (C. 12, 58.) leitet denselben Spruch, den wir hier bei Matthäus lesen, mit den Worten ein: was entscheidet ihr aber auch nicht das Recht von euch selber? nämlich ohne zu Gericht zu gehen? Diesen das Ganze erklärenden Satz ließ Matthäus aus, als er den Spruch selbst in seine Schrift aufnahm, vielleicht, weil jene Einleitung den Zusammenhang in seiner Darstellung zu sehr unterbrochen hätte.

Bei Lukas steht der Spruch in gar keinem Zusammenhang mit seiner Umgebung. Schon das ist abgerissen, daß Jesus zu den Haufen spricht (V. 54.), welche Formel für uns keine andere Bedeutung haben kann, als wenn Lukas sagte: jetzt will ich wieder einige Sprüche Jesu mittheilen. Was dießmal Jesus zu den Haufen spricht, besteht in der Bemerkung, daß sie die Zeichen des Himmels, aber nicht die Zeichen der Zeit zu würdigen wüßten. Wenn aber so, wie V. 58 ohne Weiteres geschieht, fortgefahren werden soll: „was entscheidet ihr aber auch nicht untereinander selbst das Recht,“ so müßte vorher vom Nachtheil des gerichtlichen Verfahrens gesprochen seyn. Vielleicht hat der Anklang des Würdigens und Prüfens (δοκιμάζετε V. 57.) und des Entscheidens (κρίνειν) diese Zusammenstellung verursacht.

Wenn wir in der Schrift des Lukas Sprüche zusammengestellt finden, welche nicht in der geringsten innern Verbindung stehen, so ist das noch kein Beweis, daß er sie einzeln aus an-

dern Schriften aufgegriffen und unverändert nebeneinander gestellt habe. Matthäus liefert uns Beispiele genug, wie aus einem vorgefundenen Spruche, so klein er auch war, ein neues großes Ganze entstehen kann; auch Lukas hat uns an dem Spruche von der Ehescheidung gezeigt, wie er einer neuen Sentenz einen neuen, allgemeinen Boden zu geben wisse; er kann also auch hier selbstständig gearbeitet haben und wenn es ihm nicht gelingt, einen vollkommenen Zusammenhang zu schaffen, so kann es daher kommen, daß er es noch nicht verstand, den Reichthum des Gegebenen zu ordnen und mit seinen schriftstellerischen Schöpfungen in ein Ganzes zusammenzufügen*). Diejenige Art

*) Dem Spruche von der Ehescheidung und von der Ewigkeit des Gesetzes geht unmittelbar vorher der Spruch: „Das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes: von da an wird das Reich Gottes gepredigt und jeder bringt in dasselbe ein" Luk. 16, 16. So weit können wir hier vollkommenen Zusammenhang sehen, daß der Spruch von der Ewigkeit des Gesetzes den Gedanken, der in V. 16 enthalten ist, näher bestimmen, beschränken und angeben solle, daß es nun mit dem Gesetz nicht abstract vorbei sey. Aber mit dem Vorhergehenden, wie mit dem Folgenden steht diese Reflexion V. 16—18 außer allem Zusammenhang. Denn vorher geht ein Spruch gegen die Pharisäer, daß sie sich gerecht machten vor den Leuten, daß aber Gott ihre Herzen kenne, denn das vor den Menschen Hohe sey vor Gott ein Gräuel V. 15. Schon das ist in sich selber unpassend, da die Pharisäer nicht als etwas Hohes, sondern als solche in Betracht kommen, die sittliche Reinheit erheucheln, denn nur Solchen kann zugerufen werden, daß Gott ihre Herzen kenne. Und wie paßt überhaupt zu dieser Anklage der Pharisäer der Gedanke, daß (V. 16.) das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes reichen? Wozu eine religionsgeschichtliche Reflexion, wo es nur einer Strafpredigt gegen die Pharisäer galt? Endlich nach der Reflexion über das Gesetz folgt V. 19 die Parabel vom reichen Mann und Lazarus, deren erste Pointe die ist, daß wer hier das Seine genossen, dort jenseits darben, wer hier gedarbt, dort genießen werde. Wo die Zusammenhangslosigkeit so groß ist, verlohnt es sich nicht einmal der winzigen Mühe, die Versuche derjenigen, die hier Zusammenhang erkünsteln wollen, zurückzuweisen. Aber wohl ist hier Zusammenhang mit dem weiter Zurückliegenden, wo Jesus davor warnte, nach zeitlichen Schätzen zu trachten, da man nicht zugleich Gott und dem Mammon dienen könne V. 13. Es ist hier eine Art von Zusammenhang, wenn er auch ungeschickt durchgeführt wird. Den Spruch vom Mam-

des Pragmatismus, welche die Facta und die Lehre, die Begebenheiten und die in den Reden hervortretenden Gedanken zu einem vollendeten Ganzen verschmilzt, scheint dem Christenthum, sobald es der Hervorbringung eines größeren Ganzen gilt, nicht eigen zu seyn. Selbst Marcus scheitert gewöhnlich, wenn er größere Redestoffe in die Erzählung verarbeiten will. Das Interesse an der Form und das Geschick, den Inhalt soweit zu verarbeiten, bis er die Form findet, die ihn zu Einem Ganzen macht und Nichts als seine nothwendige Selbstdarstellung ist, mußte dem christlichen Geiste erst von einem andern Lebensgebiete her zukommen. So lange er aber das unmittelbare religiöse Interesse hatte, konnte er nicht einmal nach der Form Bedürfniß empfinden, das Positive rein als solches hatte für ihn Bedeutung und die geistige Thätigkeit, die in keinem Gebiete fehlen kann, weil Alles, was der Menschheit gegeben ist, nur Product ihrer eignen Thätigkeit seyn kann, verrieth ihre größere Beweglichkeit nur in der Umformung und weiteren Verarbeitung des Einzelnen, was jedem Evangelisten als positiv gegeben war.

Dießmal brauchte Lukas für seinen Spruch nicht einmal eine schriftliche Quelle zu benutzen, denn was anders hat er hier dargestellt als den Grundsatz, daß man sich vom weltlichen Gericht fern halten solle? Jesus hatte noch keine besondere Gemeinde gestiftet und konnte also auch noch nicht den Seinigen diese Antipathie gegen den positiven Gerichtsstand einflößen.

---

mon hören nämlich zufällig die Pharisäer, die als geldgierig (φιλάργυροι) bezeichnet werden und dagegen murren V. 14. Gegen sie spricht nun der Herr das Folgende. Aber er sagt kein Wort von ihrer Liebe zum Reichthum, sondern gegen ihre Selbstgerechtigkeit tritt er auf. Mit dem Anlaß, daß die Pharisäer murren, weil Jesus gegen den Mammonsdienst gesprochen hatte, hat auch die Rede vom Gesetz (V. 16—18.) keine Verwandtschaft. Erst V. 19 kommt die Rede auf den Reichthum, aber sie wird sich nie mit dem Anlaß in innern Zusammenhang bringen lassen, da er nicht nur rein gemacht, sondern auch sehr unglücklich gemacht ist. Denn versteht es sich wohl so von selbst, daß Pharisäer und φιλάργυρος Eins ist, daß die Pharisäer sogleich murren müssen, wenn die Liebe zum Reichthum getadelt wird, und daß gegen sie die Parabel vom reichen Mann gerichtet seyn muß?

Jener Spruch ist erst aus der Revolution hervorgegangen, in welche die Gemeinde ihre Glieder hineinzog.

4. Der Ehebruch.

Matth. 5, 27—30. Marc. 9, 43–47.

Dem gesetzlichen Verbot: du sollst nicht ehebrechen, stellt Jesus den Satz gegenüber: wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.

Wahrscheinlich war die einzige Grundlage für diesen Spruch das Wort von dem Auge, das man ausreißen und fortwerfen soll, wenn es ärgert, also der Spruch, den Matthäus in der Schrift des Marcus (9, 47.) findet und an dieser Stelle so weit abschreibt, daß er auch noch das Wort von der rechten Hand hinzufügt, während er späterhin, wenn er den Spruch an der Stelle, wo ihn Marcus hat, wieder abschreibt, ihn vollständig wiedergibt, nämlich auch vom Fuße spricht, den man abhauen soll, wenn er ärgert.

An einen vermeintlichen Zusatz, durch welchen die Pharisäer und Schriftgelehrten das Gesetz um seine Kraft gebracht hätten, ist hier nicht im Entferntesten zu denken. Aber, sagt de Wette*), das sey „hinzuzudenken, daß die Schriftgelehrten bloß bei dem vollbrachten, äußern Ehebruch stehen blieben." Nun, wenn sie es thaten, so dachten sie wie das Gesetz!

Die außerordentliche Kühnheit des Spruches, welcher hier dem Gesetz entgegengestellt wird, mußte natürlich den Apologeten zu groß und seine Schärfe zu schneidend erscheinen, als daß sie ihn so, wie er dasteht, hätten stehen lassen können. „Die unwillkührlich aufsteigende Lust, sagt de Wette, ist nicht als Sünde bezeichnet," sondern das sey nach dem Texte Sünde, wenn „die aufsteigende Begierde dauernd und wiederholt absichtlich genährt werde"**). Allein nach dem Zusammenhange dieses Abschnitts soll dasjenige, was den Menschen als das lindeste Vergehen, ja

*) 1, 1, 61.

**) Ebend., ebenso Tholuck, a. a. O. 214.

als kein Vergehen gilt, als eine Sünde erscheinen, die eben so streng zu verbieten und zu meiden sey, wie die Vergehungen, welche das Gesetz bestraft — jene absichtliche Pflege und Unterhaltung der Begierde ist aber eines der äußersten Vergehen und gilt auch als solches, wo nur Menschen zusammenwohnen*). Fritzsche meint, das sey als Ehebruch bezeichnet, wenn Jemand ein Weib ansehe in dem Falle, daß sie gegenseitig Begierde empfänden**); das wäre aber wieder ein Vergehen, welches in der menschlichen Gesellschaft jederzeit für so schmutzig gehalten ist, daß es dazu keines neuen Gesetzgebers bedurfte, wenn es als strafwürdig und als unsittlich bezeichnet werden sollte.

Der Spruch handelt aber nur vom Manne und ist so fern davon, nur die vorsätzlich gehegte Lust als Ehebruch zu bezeichnen, daß vielmehr seine Meinung ist: selbst die augenblicklich beim Anblick eines Weibes entstandene Lust sey dem wirklichen Ehebruch gleichzusetzen. Der Ausdruck, welchen der Evangelist gebraucht, ist etwas ungenau und mußte es seyn, weil vom Willen die Rede ist und dieser nie als etwas nur Unwillkührliches und Zufälliges bezeichnet werden kann und selbst, wenn er unwillkührlich erregt wird, doch nicht aufhört, Wille zu seyn. *Πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς* soll nach dem Evangelisten nicht gleich *ὥστε*, dem zufälligen Erfolge seyn, aber auch nicht abstract gehegter und gepflegter Vorsatz. Die Begierde ist der Wille, der mit dem Anblick unmittelbar verbunden ist oder mit ihm in demselben Augenblick entsteht.

5. Die Ehescheidung.

Matth. 5, 31. 32. Luk. 16, 18.

Wenn Jesus, den Einen Fall ausgenommen, daß die Frau durch Vermischung mit einem Andern die Ehe gebrochen hat, die

*) Auch Fritzsche, Matth. p. 231, erklärt sich gegen diese Erklärung: qua sententia nemo est quin offendi debeat. Quotus enim quisque adeo lascivus est, ut irritandae libidinis causa feminam intueri velit.

**) Fritzsche, Matth. p. 232: quicunque mulieri oculos adjiciat ad concupiscendum, i. e. ut adsit cupiditas, mutua opinor.

völlige Unauflöslichkeit der Ehe behauptet, so war es den Apologeten unmöglich, einen Zusatz der Schriftgelehrten aufzufinden, gegen welchen er sich hier erkläre, denn mehr, als es vom alttestamentlichen Gesetz geschieht, kann die Willkühr des Mannes nicht begünstigt werden. Und doch, sagt Olshausen, erkläre sich hier Jesus gegen die pharisäische Deutung, welche die gesetzliche Erlaubniß der Scheidung „mit zum Wesen der Ehe rechnete“*), als ob nicht die Willkühr des Mannes in allen Seiten des ehelichen Verhältnisses vom Gesetz autorisirt wäre. Dieser Standpunct, welcher die Dialektik zwischen dem Gesetz und Evangelium nicht anerkennt, bringt dann so gräuelhafte Aussprüche hervor, wie den desselben Apologeten**): „dem A. T. lag die richtige Ansicht von der Ehe als einem unauflöslichen Seelenleben zu Grunde“ — dem alten Testament, welches die Ehefrau der unsittlichen Willkühr des Mannes preisgegeben hat!

Der protestantische Erklärer ist recht schlimm daran, wenn er die Statthaftigkeit der Ehescheidung nicht im Begriff, sondern in einer Bibelstelle, oder vielleicht in beiden begründen will. „Indem Jesus, sagt de Wette***), Einen factischen Trennungsgrund zugibt, so gibt er auch noch mehrere zu.“ Sonderbar! Da doch Jesus mit den Worten: „außer im Fall des Ehebruches“ für alle andern Fälle außer diesem einzigen Fall die Scheidung schlechthin als unstatthaft bezeichnet!

Wie groß — in der That entsetzlich! — muß die Verlegenheit des Apologeten werden, wenn es vollkommen gewiß ist, daß man anfangs von keinem Falle wußte, in welchem Jesus die Scheidung erlaubt hätte, und daß erst der Späteste der Synoptiker den harten Spruch durch die Clausel, die er auf eigne Hand einschob, zu mildern versucht hat! Weder Lukas (C. 16, 18.), noch Marcus (C. 9, 11.) wissen ein Wort davon zu sagen, daß Jesus in Einem Falle die Scheidung erlaubt hätte; nach ihrem Bericht verbietet er sie schlechthin. Matthäus erst, welcher die

*) I, 224.

**) Ebend. p. 223.

***) 1, 1, 63.

dogmatische Reflexion im Kreise der synoptischen Geschichtschreibung am kühnsten getrieben und ausgebildet hat, nahm an dem unbedingten Verbote der Scheidung Anstoß und fügte beidemale, wenn er den Spruch von Lukas entlehnt und an die Stelle kommt, wo er ihn auf Befehl des Marcus wieder anbringen muß (C. 19, 9.), die Clausel hinzu, daß auf Grund der Hurerei d. h. auf Grund des factischen Ehebruchs der Mann die Frau entlassen könne.

Nun helfe sich der buchstabengläubige Apologet, wie er will oder kann!

6. Der Eid.

Matthäus 5, 33—37.

Das Gesetz verbot nur den Meineid und verlangte, daß die beschworenen Gelübde treu gehalten würden; ich aber gebiete euch, sagt Jesus, überhaupt nicht zu schwören (V. 34.), eure Rede sey vielmehr nur: Ja, ja; Nein, nein!

Auch hier sollen wir in den Worten: „deine Schwüre entrichte dem Herrn!" einen „Zusatz" der Schriftgelehrten*) sehen, aber es ist uns unmöglich, da es das einfache Gebot des Gesetzes ist, daß die übernommenen Gelübde auch ernstlich ausgeführt würden. Davon aber, daß die Schriftgelehrten nur „darauf sahen, daß die Gelübde ordentlich erfüllt würden, aus Vorliebe für die Hierarchie, sonst aber das falsche Schwören ungeahndet ließen"**), davon lesen wir in unserm Texte Nichts, da wir hier nur den Gegensatz des gesetzlichen Gebots, nicht meineidig zu seyn, und des neuen Gebots, überhaupt nicht zu schwören, ausgesprochen finden.

Auch davon also können wir in unserm Texte Nichts entdecken, daß Jesus nur die „Absicht" gehabt habe, das „leichtsinnige Schwören auszuschließen"***); eben so wenig ist es uns mög-

*) de Wette, 1, 1, 63.
**) Ebend.
***) Tholuck, a. a. O. p. 280.

lich, den Text so weit zu vergessen, daß wir behaupten sollten*), weil das Gesetz den Eid erlaube, ja ihn gebiete, müsse Jesus dieselbe Ansicht vom Eide hier aussprechen; sagt endlich Bengel**), in diesem Spruche werde Beides, die falsche und wahre Art des Eides, aber nicht der wahre Eid im Allgemeinen verboten, so vergehen uns alle Gedanken und wir kommen erst wieder zur Besinnung, wenn wir zum heiligen Texte zurückkehren und es anerkennen, daß hier das abstracte Postulat der Wahrhaftigkeit aufgestellt ist, ein Postulat, welches aus der revolutionären Stellung der Gemeinde zu den positiven Weltverhältnissen hervorgegangen ist.

Freilich, freilich hat der Evangelist in diesen Spruch, der den Eid überhaupt verbieten soll, einen Gedanken eingeflochten, der eigentlich nicht hieher gehört und eine ganz andere Pointe hat, nämlich den Gedanken, daß man unter den Eiden nicht in der Art unterscheiden dürfe, als wären einige schwächer als die bei Gott geleisteten und als könnten sie demnach mit geringerer Gefahr vernachlässigt werden (V. 34—36.). Gegen diese Unterscheidung läßt der Evangelist den Herrn auch in der Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten polemisiren und die heuchlerische Distinction so weit auflösen, bis es klar ist, daß der Schwur beim Tempel oder beim Himmel von dem Eide, der bei Gott geleistet wird, nicht unterschieden sey, weil Tempel wie Himmel nur als Wohnung und Thron Gottes Bedeutung haben könne (C. 23, 16—22.).

In der Bergpredigt fügt der Evangelist nur noch ein neues Beispiel hinzu, wenn er am Schwur beim Haupte zeigt, daß auch

---

*) wie z. B. Calvin: lex non modo permittit jurare, sed diserte etiam jubet. Itaque (!) nihil sibi aliud voluit Christus, quam illicita esse juramenta omnia, quae sacrum dei nomen abusu aliquo profanant, cujus reverentiae servire debuerant. Kann es aber wohl stärkere Worte geben als: μὴ ὀμόσαι ὅλως? μὴ ὅλως, überhaupt nicht!

**) utrumque falso et vere jurandi genus, non tamen verum juramentum universaliter prohibet. Verus juramenti usus in lege non modo ut divortium permittitur sed plane stabilitur, neque hic a Christo tollitur!

dieser bei einem Dinge geleistet werde, welches so wenig in der Gewalt des Menschen stehe — denn wer kann ein Haar weiß oder schwarz machen? — daß es für ihn etwas absolut Festes bilde und der Schwur bei demselben eben so bedeutungsvoll sey, als wäre er bei dem Absoluten selbst geleistet.

Der Evangelist hat also verschiedene Pointen verbunden, aber er hat sie eben in Eine verarbeitet und dem Apologeten jeden Grund, das Verbot des Eides in diesem Spruche nicht anzuerkennen*), durchaus entzogen. Er läßt den Herrn in Einem Athem sprechen: „ich aber sage euch, ihr sollt überhaupt nicht schwören, weder beim Himmel, denn er ist der Thron Gottes, noch bei der Erde u. s. w.“ Freilich — um das Wort noch einmal zu gebrauchen — vollkommene Einheit hat der Evangelist in seine Darstellung immer noch nicht gebracht. Wenn er erst den Eid überhaupt verbietet, hätte er beim Uebergange zu dem zweiten Gedanken eigentlich sagen müssen: ihr dürft also „auch nicht“ — *μηδὲ* — beim Himmel schwören, denn das wäre eben so, als wenn ihr bei Gott schwüret. Er hat es in der Verknüpfung beider Gedanken Etwas versehen. Aber daß ihn nur der Eine Gedanke, nur der Gedanke, jeder Eid sey zu vermeiden, beschäftigt, zeigt er völlig deutlich, wenn er die Auflösung jener falschen Unterscheidung der Eide mit den Worten schließt (V. 37.): eure Rede sey aber Ja, ja! Nein, nein!

*) Tholuck z. B. a. a. O. p. 282: „aus V. 35. 36 ergibt sich, daß der Erlöser bei dem ganzen (!) Verbote vorzugsweise die Eide des gewöhnlichen Lebens im Auge hatte und daß das *μὴ ὀμόσαι* die mit gehöriger Ehrfurcht ausgesprochenen Eide nicht in sich begreife.“ Hätte aber auch der Evangelist beide Pointen nicht so geschickt verarbeitet, wie er doch gethan hat, hätte er also den hier fremdartigen Gedanken V. 35. 36 schroff und selbstständig hervortreten lassen, so wäre das immer noch kein Grund den andern Gedanken — *μὴ ὀμόσαι ὅλως* — seines Nerv's zu berauben. Auch Fritzsche Matth. p. 238 hat sich durch die Argumentation in V. 35. 36 zu dem apologetischen Mißverständniß dieser ganzen Stelle verleiten lassen.

7. Die Wiedervergeltung.

Matth. 5, 38—42.

Während ältere Ausleger wie Bengel umbekümmert darum, wie ihre Erklärung zum Text passe, einfach hinschreiben, die Wiedervergeltung sey die angemessenste Strafe*), muß der neuere Apologet sich schon mehr abmühen, um den Schein zu beseitigen, als trete Jesus zum alttestamentlichen Gesetz in Gegensatz. So findet nun Tholuck**) heraus, daß Jesus „hier nicht die Obrigkeit anredet“ — aber spricht er nicht über das positive Recht und Gesetz? — man müsse daher „annehmen, daß der fleischliche Sinn der Schriftgelehrten jene gerichtliche Norm der Wiedervergeltung auch zur Norm für das gewöhnliche Leben, ja zur Befriedigung einer ungeordneten Rachsucht gemacht habe.“ Daß aber die Schriftgelehrten durch die mißbräuchliche Anwendung jener gerichtlichen Norm das ganze Leben zu Einer Prügelei gemacht hätten — eine so eigenthümliche Notiz ohne Weiteres hinzuschreiben, ist doch nicht genug, sondern wenigstens eine Art von Beweis, ein Paar Citätchen und dergl. wäre nothwendig gewesen. Die Carricatur, welche der Apologet in seiner Angst ohne Bewußtseyn hinmalt, ist gar zu arg!

Jesus richtet sich gegen das alttestamentliche Gesetz und vollendet es, indem er die Empfindung der Rache und das gereizte Wesen, welches dem Gesetze noch eigen war, den Seinigen verbietet.

Matthäus ist hier zu der Rede des Lukas, die er nach den Seligpreisungen verlassen hatte, wieder zurückgekehrt, nimmt sie aber nicht gerade an dem Puncte wieder auf, wo er sie vorher hatte liegen lassen, sonst hätte er das Gebot der Feindesliebe Luk. 6, 27, welches er erst nach dem Verbot der Rache aufstellt, vorher niederschreiben müssen. In der Rede, wie sie Lukas mittheilt (V. 27—36.), ist der Gedanke der Feindesliebe das Herrschende und der Gesichtspunct, unter welchen die einzelnen Ge-

---

*) Talio poenarum convenientissima.

**) p. 307.

bote gestellt werden: so ist es dem Uebergange von den Seligpreisungen und Wehe's angemessen. „Doch ich sage euch" — will der Uebergang V. 27 den Zuhörern zu Gemüthe führen — obwohl euch die Welt als feindliche Macht gegenübersteht und ihr leiden müßt, so liebet doch eure Feinde und thut Alles, damit wenigstens von eurer Seite her die Schroffheit des Gegensatzes gemildert werde. Darauf bezieht sich auch das Gebot, daß die Gläubigen denen, welche sie beleidigen und drücken, nicht wiedervergelten und dem Druck nicht den Gegendruck der Rache sondern die Nachgiebigkeit der Liebe entgegensetzen sollen (V. 29—30.). Nicht so müßt ihr mit den Leuten verfahren, wie sie es thun, sondern wie ihr wollt, daß sie euch thun sollen (V. 31.). Und was thätet ihr auch Besonderes, wenn ihr nur Liebe mit Liebe vergelten wolltet; ihr würdet nur dem natürlichen Selbstgefühl folgen, welches auch der Sünder nicht verläugnen kann. Gott handelt anders: er ist auch über die Undankbaren und Bösen gütig, wollt ihr also wirklich Söhne des Höchsten seyn, so seyd barmherzig — thut von eurer Seite Alles, was den Gegensatz mildern kann — wie auch euer Vater barmherzig ist (V. 32—36.). Und richtet nicht, verdammet nicht, vergebet! — V. 37 — fährt die Rede in angemessenem Zusammenhange fort.

Zu dem Gebote: richtet nicht! kommt Matthäus erst sehr spät wieder zurück, nachdem er die Sprüche, die C. 6 folgen, in seine Rede eingeschoben hat. Den Spruch: wie ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr! bringt er sogar erst C. 7, 12. Weshalb? In der Dialektik der Vollendung des Gesetzes beschäftigen ihn nur die Sprüche, in welchen ausdrücklich vom Druck und von der Feindschaft des Gegensatzes die Rede ist, für dieses Interesse aber schien ihm jener Spruch zu allgemein, als daß er mitten in die dialektische Entwicklung hätte eingefügt werden können. Endlich hat Matthäus die Sprüche, die in der Darstellung des Lukas — und mit Recht — unter den Gesichtspunct des Gebots der Feindesliebe gestellt sind, in zwei Gruppen gesondert: erst (V. 38—42.) läßt er den Herrn die Rache der Wiedervergeltung verbieten, nachher

(V. 43—48.) die Feindesliebe gebieten. Daher kommt es, daß er diese Entwicklung nicht wie Lukas mit den Worten beginnt: liebet eure Feinde.

Daß nun aber der Abschnitt Matth. 5, 38—48 „viel besser logisch geordnet ist als Luk. 6, 27—36" können wir Schneckenburger'n*) nicht so ohne Weiteres zugeben. Matthäus hat schärfer gesondert, das Gebot der Feindesliebe, das im Verbot der Wiedervergeltung an sich enthalten ist, hat er für sich hingestellt, aber deshalb hat Lukas nicht ungeschickter componirt, wenn er Beides in Einem Zusammenhange entwickelt. Hat Matthäus den Ruhm der genaueren Distinction, so darf dem Lukas deswegen nicht das Lob entzogen werden, daß er das Verbot der Rache in seiner wahren Bedeutung hinstellt, wenn er es als Eines und Dasselbe mit dem Gebot der Feindesliebe erscheinen läßt. Da die bessere logische Anordnung, fährt Schneckenburger fort, „nicht bloß auf Rechnung der planmäßigeren Redaction des Matthäus gesetzt werden kann, muß man hier eine ihm fließende bessere Tradition voraussetzen." Wo in aller Welt soll aber die Tradition herkommen, welche es im Gedächtniß behalten sollte, daß Jesus bei dieser Gelegenheit — die ohnehin für uns nicht mehr existirt — jene beiden so genau zusammenhängenden Gedanken gesondert habe. Matthäus, der Spätere, welcher die Schrift des Lukas ruhig vor sich liegen hatte und den gegebenen Stoff in genauere Unterabtheilungen rubriciren konnte, er ist es, der hier gesondert hat.

Der Beweis wird sich sogleich vollenden.

8. Die Feindesliebe.

Matth. 5, 43—48.

Nun, hier ist es doch klar, triumphiren die Apologeten, daß der Herr nur „gegen die fleischliche Auffassung des alttestamentlichen Gebotes" streitet! Du sollst deinen Nächsten lieben! das ist im Gesetz geboten, aber wo, fragt der siegreiche Apologet,

*) Beiträge p. 18.

wo, daß man den Feind hassen solle? Deinen Feind sollst du hassen! ist ein „Zusatz der Schriftgelehrten"*), eine „falsche Glosse der Pharisäer"**), ein „Schluß," den nur die Pharisäer aus dem mosaischen Gebote zogen***).

Gemach! Wenn man so kühn fragt: wo im A. T. das Gebot des Hasses geschrieben stehe, so haben wir viel eher Ursache zu fragen: wo uns denn berichtet wird, daß die Pharisäer gerade dem Gesetz diesen Zusatz angehängt haben. Wo sind die Beweise?

Wir kennen sie nicht. Wir wissen nur so viel, daß der Jude überhaupt seinen Gegner, der ihm zugleich als Gegner Jehova's erscheint, haßt, daß dieser Haß die nothwendige Folge des Gesetzes ist, weil in diesem die Liebe an das natürliche Band des Volkszusammenhanges geknüpft ist, und aus den Psalmen sehen wir, daß die Leidenden und Verfolgten am beredtesten sprechen, wenn sie auf ihre Gegner alles Unheil herabbeschwören, und daß sie zu ihren Verwünschungen göttlich berechtigt und der Erhörung gewiß zu seyn glauben.

„Du sollst deinen Feind hassen" ist eine richtige Folgerung aus der gesetzlichen Anschauung, aber ein Satz, der bei aller Richtigkeit so schroff ausgesprochen, wie es hier geschieht, hart, in seiner Form — als positives Gebot — ungeschickt und im gegenwärtigen Zusammenhange ebenso überflüssig ist, wie er störend und matt nachschleppt. Soll die Feindesliebe empfohlen, soll sie im Gegensatze gegen das mosaische Gebot empfohlen werden, so genügte zur Parallele das Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben, und es brauchte dann nur gesagt zu werden: nicht den Nächsten nur, auch den Feind mußt du lieben.

Wer hat also den Zusatz: du sollst deinen Feind hassen! gemacht? Nicht die Pharisäer, nicht Jesus, sondern derselbe Schriftsteller, der überhaupt diese Parallelen des alten und neuen Gesetzes ausgearbeitet hat: der Pragmatiker, welchen die Kirche

---

*) Tholuck, p. 325.
**) de Wette, 1, 1, 65.
***) Paulus, 1, 582.

Matthäus genannt hat. Der liest in der Schrift des Lukas das Gebot der Feindesliebe, er will es zum alttestamentlichen Gesetz in Gegensatz stellen, und wenn er nun die Parallele recht vollständig, recht genau machen wollte, so genügte ihm allerdings nicht nur das alte Gebot der Nächstenliebe, sondern der äußern Vollständigkeit wegen mußte er als Consequenz dieses Gebotes auch das andere hinschreiben: du sollst deinen Feind hassen.

Dadurch daß Matthäus an den Spruch des Lukas die Reflexion auf das alttestamentliche Gesetz angeknüpft hat, hat er zu einer Frage Anlaß gegeben, welche der Spruch in seiner ursprünglichen Form noch nicht anregen konnte. Der Nächste ist im Sinne des Gesetzes der Volksgenoß, der Israelit überhaupt und im engern Sinne der Volksgenosse, der mit dem andern durch Stamm- und Stadtverhältnisse in näherer Beziehung steht. Ist denn aber das Gesetz in diesem Sinne hier angeführt? Ist das neue Gesetz der Feindesliebe in dem Sinne aufgestellt, daß die Schranken der Nationalität nicht die Gränze der Liebe seyn sollen? Nicht im Geringsten! Daraus folgt aber nicht, wie Tholuck schließt*), daß also Jesus keinesweges dem alttestamentlichen Gebot ein anderes gegenüberstellen wolle, sondern nur das ist nun nicht mehr zu läugnen, daß Matthäus Verschiedenartiges verwirrt habe. Der Spruch, den er dem Gesetz entgegenstellt, denkt gar nicht daran, gegen die Beschränkung der Liebe auf die Volksverwandtschaft zu polemisiren, diese Schranke ist ihm vielmehr schon eine längst überstiegene und die Verhältnisse des Nächsten und des Feindes sind ihm schlechthin allgemein. Sehen wir zumal, wie in der ursprünglichen Fassung des Spruches die Gläubigen daran erinnert werden, daß ja auch die „Sünder" diejenigen lieben, von denen sie Liebe erfahren, daß also diese Art von Liebe nichts Besonderes und im Grunde selbstsüchtig ist (Luk. 6, 32. 33. 34.), so fällt jeder Gedanke an eine Polemik gegen die nationale Beschränkung der Liebe hinweg. An sich ist im Gedanken der Unbeschränktheit dieser Liebe allerdings auch die Schranke der Volksthümlichkeit überwunden und insofern hat

*) p. 330.

Matthäus diesen Gedanken in keinen unrichtigen Gegensatz gestellt, wenn er ihn dem alttestamentlichen Gebot der Liebe gegenüberstellte; andererseits ist es ihm unwillkührlich geschehen, daß er die alttestamentliche Fassung des Gebots erweiterte und den Nächsten, von welchem dieses spricht, überhaupt als den Befreundeten faßte, sonst hätte er dem Nächsten den Feind überhaupt nicht entgegenstellen können — kurz der Gedanke ist in der Darstellung des Matthäus nicht so rein und einfach durchgeführt wie in der Schrift des Lukas, wo die polemische Rücksicht auf das alttestamentliche Gebot noch fehlt.

Das ist keine Veränderung zu nennen, wenn Matthäus (C. 5, 45.) die Güte und Milde Gottes, die er auch den Bösen und Undankbaren erweist Luk. 6, 35, daran veranschaulicht, daß er über Gute und Böse seine Sonne aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt. Aber wohl ist es Veränderung zu nennen, wenn Lukas überhaupt nur sagt, auch die „Sünder" liebten diejenigen wieder, von denen sie Liebe erfahren, und Matthäus nun von Zöllnern C. 5, 46 und, dürfen wir den Handschriften trauen*), V. 47 von den Heiden spricht, die es beweisen, daß die bloße Liebe des Freundes noch keine That der Sittlichkeit sey. Interessant und für eine spätere Frage sehr wichtig ist diese Veränderung, da sie es beweist, wie gerade der spätere Pragmatismus sich bemüht, in die Geschichtsdarstellung beschränktere locale Beziehungen einzuflechten. In der Zeit als Matthäus schrieb, war für die Gemeinde durchaus nicht mehr das lebendige Interesse vorhanden, welches unter den Juden die Zöllner und Sünder zu Einer Menschenclasse machte; aber nach Marc. 2, 15. 16 war die Formel Zöllner und Sünder zu einer

*) nämlich, wenn es auch angesehene Handschriften sind, die so lesen, während andere hier auch von Zöllnern sprechen, so ist ihnen nicht unbedingt zu trauen, da aus Matth. 18, 17 die Zusammenstellung „Heide und Zöllner" eine geläufige Formel wurde und die Abschreiber durch die Erwähnung der Zöllner auch an die Heiden erinnert wurden. Es kann seyn, daß Matthäus selbst schon dieser Abschreiber war, es ist aber auch möglich, daß er sich noch damit begnügte, den „Sündern" bloß „die Zöllner" zu substituiren.

stehenden geworden und wenn Matthäus nun in der Rede bei Lukas die Sünder erwähnt findet, so hat er nichts Eiligeres zu thun, als das bestimmtere Wort: „Zöllner" hinzuschreiben.

Die letzte Parallele von dem alten und neuen Gebot der Liebe schließt Matthäus (C. 5, 48.) mit der Ermahnung: seyd also (οὖν) vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Es kann nicht fehlen, daß der Apologet an diesem Schluß den gehörigen Anstoß nehmen wird. Die Ermahnung zur Vollkommenheit ist in diesem Zusammenhange doch zu allgemein: „vollkommen", τέλειοι ist aber auch, sagt de Wette, „nach dem nächsten Zusammenhange und nach Luk. 6, 36 in eingeschränkter Bedeutung: erhaben über Haß, zu nehmen" d. h. in einer Bedeutung, welche das Wort nimmermehr haben kann. Tholuck hat das wohl gefühlt und sagt nnn, man müsse dem Satz eine allgemeinere Wendung geben: „in diesem, wie in allen anderen Stücken." Allein wie würde diese allgemeinere Beziehung zu dem Stücke V. 27, zu dem Stücke V. 33 passen? Und ist nicht durch „also" — οὖν — die Ermahnung zur Vollkommenheit auf das Engste mit der Ermahnung zur Feindesliebe verbunden und bleibt es nicht dabei, daß die Ermahnung, die sich auf eine bestimmte Pflicht bezieht, viel zu allgemein, ja plötzlich in der weitesten Allgemeinheit ausgedrückt ist?

Alles erklärt sich, wenn wir die Schrift des Lukas aufschlagen. Hier liest Matthäus nach der Aufforderung zur Feindesliebe am Schlusse und in einem Uebergange, der auch mit „also" — οὖν — gemacht wird, die Ermahnung (C. 6, 36.), die Gläubigen sollen in dem Mitgefühl der Barmherzigkeit — γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες — Gott nachahmen; er bleibt dabei und läßt dieser Ermahnung ihre alte Stelle, hat aber zugleich das Bedürfniß, weil er so eben eine längere Reihe von Geboten des neuen Gesetzes aufgezählt hat, der Schlußformel eine allgemeinere Beziehung zu geben. Sie soll die letzte Ermahnung, sie soll aber auch alle vorhergehenden noch einmal durch den Hinblick auf das göttliche Beispiel — von dem aber vorher nicht die Rede war, natürlich! denn erst bei dem letzten Puncte bringt ihn Lukas zu diesem Gedanken an das göttliche Beispiel — recht einschärfen, die

Formel soll also in demselben Augenblicke durchaus einzelne und allgemeine Beziehung haben: daher diese Verwirrung. —

„Allerdings glauben wir, sagt Weiße*), daß Jesus in dem Sinne und zum Theil in den Ausdrücken der vorliegenden Rede einen Cyklus von erweiternden, beschränkenden, näher bestimmenden Gegensätzen gegen mosaische Gebote ausgesprochen hat.“

Wir haben das Gegentheil bewiesen.

Weiße vermuthet, in der Darstellung des Matthäus sey vielleicht „die rhythmische Gliederung des Ganzen verloren gegangen.“

Wir sahen: was von rhythmischer Gliederung da ist, hat erst Matthäus geschaffen.

---

§ 21.

Die Gerechtigkeit der Heuchler.

Matth. 6, 1—18.

Ein neuer, in sich selbst zusammenhängender Abschnitt. Wieder eine Parallele, welche die Gerechtigkeit der Heuchler und der Gläubigen gegenüberstellt und an drei Puncten, im Almosengeben, im Beten und im Fasten diesen Gegensatz zur Anschauung bringt.

Dieser Abschnitt beginnt, wenn wir der Lesart einiger Handschriften folgen dürften, mit der allgemeinen Ermahnung, man solle die „Gerechtigkeit“ nicht vor den Leuten thun, um von ihnen gesehen zu werden. Diese Art, im Eingange das Thema hinzustellen, würde dann der Methode des Schriftstellers entsprechen, welcher die Dialektik des alten und neuen Gesetzes auch mit einer allgemeinen Bemerkung eingeleitet hatte. Sonst aber wird hier ein ganz anderer Gedanke durchgeführt als vorher. Die Rede richtet sich gegen die äußerliche Werkthätigkeit und gegen die

*) a. a. O. II, 39.

Prahlerei, welche die Aeußerlichkeit derselben auch als solche vor den Leuten geltend macht: vorher war die Dialektik zwischen der Idee und deren beschränkter, positiver Fassung im alttestamentlichen Gesetze durchgeführt. Jetzt wird gegen den reinen, abstracten Pharisäismus gekämpft, vorher gegen das einfache alterthümliche Gesetz.

Der Schriftsteller weiß recht wohl, daß zwischen beiden Theilen der Rede kein unmittelbarer Zusammenhang stattfinde – die Redeform und Ausarbeitung des Gegensatzes wird eine andere — und er denkt auch nicht daran, beide Abschnitte durch eine Uebergangspartikel aneinanderzuschließen. Insofern aber findet für ihn ein Zusammenhang statt, als ihm der Gedanke an die Heuchelei der Pharisäer nahe liegt, wenn vom Gesetz überhaupt die Rede ist, wie er uns selbst bewiesen hat, als er im vorhergehenden Abschnitte am ungehörigen Orte (C. 5, 20.) die Erwähnung der Pharisäer und Schriftgelehrten eingeflochten hatte.

Der Zusammenhang liegt also nur in diesem Anklange, daß wenn eine dieser Saiten berührt wird, im Geiste des Evangelisten auch die andere alsbald zu klingen anfängt. In dem Spruche vom Eid war aus diesem Anklingen jene Verwirrung entstanden (C. 5, 34—36.), die wir bereits aufgelöst haben.

In keinem Falle ist aber der Zusammenhang so zu fassen, wie ihn Tholuck faßt: „nachdem der Erlöser den Umfang der Gesetzeserfüllung gezeigt hat, der seinen Jüngern zukommt, zeigt er hier zuvörderst die Art der Ausübung derselben in Bezug auf diejenigen drei Arten von guten Werken, an deren Ausübung sich vorzugsweise der Dünkel pharisäischer Frömmigkeit knüpfte, Almosen, Gebet, Fasten*).“ Sollte dieser Uebergang mehr als ein blinder seyn, dann dürfte der Herr nicht vorher schon so gründlich von der Art und Weise, wie das neue Gesetz auszuführen sey, gesprochen haben und müßte er jetzt, in diesem neuen Abschnitte die Beispiele, an welchen er die Art der Gesetzesübung zeigen will, aus dem vorhergehenden wählen.

*) a. a. O. p. 345.

1. Das Almosengeben und Fasten.

Matth. 6, 1—4. 16—18.

Wer Almosen gibt und fastet, thue es für sich und im Verborgenen, wenn er den himmlischen Lohn, der einst öffentlich gegeben wird, gewinnen will; sonst, wenn er es um des Menschenlobes willen thut, hat er seinen Lohn schon dahin und erreicht, was er erreichen wollte.

Die Heuchler, wer sind sie anders als die Pharisäer, von denen auch schon im Urevangelium (Marc. 12, 38—40.) gesagt wird, daß sie nach dem Schein der Frömmigkeit trachten, in ihren Talaren einhergehen und nur des Scheines wegen viel beten? Haben wir nun hier in der ausführlichen Rede bei Matthäus die ursprüngliche Polemik Jesu gegen die Pharisäer vor uns? Aber warum erst in der Schrift des Matthäus? Des Spätesten? Warum finden wir diese Ausführung nicht in der Schrift des Lukas? Warum hat dieser das Gebet des Herrn nicht in einem Zusammenhange, wo auch gegen die Heuchler gestritten wird?

Wir haben in dieser Polemik Nichts weniger als Worte Jesu zu sehen, die — wer weiß durch welchen Zufall? — dem letzten der Synoptiker zugekommen wären. Es ist hier der Ort, wo wir eines der Vorurtheile, welche das vollkommene Verständniß der evangelischen Geschichtschreibung bisher unmöglich gemacht haben, ausrotten müssen. Daß evangelische Abschnitte, in welchen — sey es in Collisionen, sey es in Reden — Beziehungen auf palästinensische Verhältnisse vorkommen, deshalb als geschichtliche Berichte gelten, davon wollen wir gar nicht sprechen: dieß Vorurtheil fällt durch die folgende Reflexion von selbst. Aber daß man aus den localen Beziehungen solcher Abschnitte schließt, sie hätten nur für Judenchristen oder gar nur für Palästinenser Bedeutung gehabt, ja daß man diese Abschnitte als Beweis ansieht, die Schrift, der sie angehören, sey von einem Judenchristen, sey vielleicht gar in Palästina verfaßt: das ist ein Vorurtheil, wie es für den Kritiker kein größeres, kein schädlicheres geben kann.

Alle Schriften, ascetische, dogmatische, polemische, die in

den letzten achtzehnhundert Jahren verfaßt sind und von Beziehungen auf die Pharisäer wimmeln, müßten dann von Judenchristen und in Palästina geschrieben seyn.

Warum aber hat Marcus noch nicht so viel Reden Jesu gegen die Pharisäer, warum kämpft der Apostel Paulus, der doch auch mit Judenchristen zu thun hat, nicht eifriger gegen die Schule, der er früher angehörte, warum fehlt in der Schrift des Lukas die Polemik gegen die pharisäische Heuchelei, die wir im vorliegenden Abschnitt lesen?

Sonderbar ist die Antwort, welche Paulus gibt. Die Bergrede bei Lukas, sagt er, sey ein „Auszug der Bergrede aus einem vollständiger niedergeschriebenen Aufsatz.“ Dieser Auszug sey schon vor Lukas von einem palästinensischen Christen gemacht, der einen für „alle Christen allgemein lesbaren Auszug“ geben wollte und deshalb alles „Antipharisäische“ und was „sich auf besondere palästinensische Umstände bezog“ ausließ. Welche Selbstverläugnung!

Derjenige, dessen Aufsatz Lukas abschrieb, sagt Schleiermacher*), „mag seine Aufzeichnung (der Bergrede) zunächst für einen gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverständlich (!) und unbedeutend seyn, wie einem Heidenchristen wohl die Polemik gegen die Pharisäer.“

Und wäre einer, antworten wir, der eifrigste Heidenchrist gewesen, hätte er nie Palästina, nie einen Judenchristen gesehen: wenn er ein Evangelium schrieb, konnte er tausend Beziehungen auf Pharisäer in dasselbe verweben und palästinensische Localfarben, die Jedermann bekannt waren, seinem Geschichtsgemälde auftragen. Solche Farben nämlich werden zuletzt Kategorieen — Pharisäer und Schriftgelehrte sind ja auch bei uns noch stehende Kategorieen — und werden gerade späterhin am fleißigsten und in Beziehungen angewendet, die gar Nichts mit den geschichtlichen Urbildern zu thun haben. Diese Art der Darstellung und Geschichtschreibung ist deshalb abstract und verräth sich durch

*) a. a. O. p. 89.

diese abstracte Haltung als die spätere und weniger ursprüngliche. Sie ist gemacht und künstlerische Arbeit.

So hat Matthäus auch diesesmal frei gearbeitet. Um Jesum gegen die Heuchelei streiten zu lassen, läßt er ihn gegen die Leute streiten, die ein für allemal als Heuchler galten.

Welche Vorstellung muß man wohl von der Tradition haben, wenn man glauben kann, daß eine so fleißig gearbeitete Ausführung wie die Abschnitte vom Almosengeben und Fasten als wirkliche Rede Jesu im Gedächtniß der Zuhörer und derjenigen, die sie von den ersten Hörern wieder gehört hatten, vegetirt hätte. Man sehe doch nur die Sätze einmal ernstlich an: dieser Wechsel von Gebot, Ermahnung, Beschreibung des Gegensatzes, Reflexion und Verbot: das soll jahrelang im Kopfe gelegen haben und nicht vielmehr dem Griffel seinen Ursprung verdanken?

Matthäus hat frei gearbeitet: ein Gebet, welches er in der Schrift des Lukas in ganz anderem Zusammenhang liest, hat er benutzt, um den vorliegenden Abschnitt weiter auszufüllen.

2. Das Gebet.

Matth. 6, 5—13. Luk. 11, 1—4.

Zunächst folgt Matthäus der ursprünglichen Richtung des von ihm gebildeten Abschnitts, wenn er den Herrn gebieten läßt, man solle nicht wie die Heuchler vor den Leuten beten, sondern im verschlossenen Kämmerlein, denn Gott sehe ins Verborgene (V. 5. 6.).

Es folgt eine Pointe (V. 7. 8.), welche mit dem Vorhergehenden durch weiter Nichts, als daß überhaupt auch vom Beten gesprochen wird, zusammenhängt. „Wenn ihr betet, heißt es, so plappert nicht wie die Heiden, denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet.“

Darauf reflectirt der Evangelist nicht, daß diese Pointe eigentlich weiter reicht, als nothwendig war, wenn das viele Plappern beim Gebete als unnütz bewiesen werden sollte, und daß sie in ihrer Kühnheit den Schein hervorbringt, als bedürfe es des Betens überhaupt nicht. Statt dessen läßt er den Herrn fortfah-

ren: „So — *οὕτως* — sollt ihr beten" (V. 9.) und nun folgt das Gebet, das wir auch in der Schrift des Lukas **11**, **2—4** lesen.

„So sollt ihr beten!" d. h. zugleich die Formel des wahren Gebets*) oder vielmehr, da vorher nicht vom Inhalt des Gebets sondern nur gegen das viele Plappern gesprochen war, die Formel des Gebets als solche soll den Gläubigen mitgetheilt werden. Die stehende Gebetsformel! Aber welcher Ueberfluß! Der Spruch über das viele Plappern beim Gebete ist V. 8 vollständig durch seine Pointe abgeschlossen. Wozu eine neue Pointe, eine Pointe gegen einen Feind, der schon niedergeworfen und ein todter Feind ist? Und welcher störende Ueberfluß! Denn nun scheint es oder vielmehr es ist so: es soll eine wörtlich feststehende Formel gegeben werden, deren sich die Gläubigen zu bedienen haben, wenn sie der Gefahr des Viel-Plapperns entgehen wollen. Das ist der Sinn, der im Zusammenhange, wie ihn Matthäus gebildet hat, liegt, aber ein Sinn, den Jesus, wenn er dieses Gebet den Seinigen wirklich mitgetheilt hat, nimmermehr bezweckt haben konnte. Diese Ansicht, daß eine Formel eine feststehende seyn solle, bildet sich niemals auf dem Standpuncte, wo ein Princip geboren wird und mit seiner ersten Ursprünglichkeit sich ausspricht, sondern später, wenn es mit seinem Ausdruck für das Bewußtseyn eine positive und äußere Macht geworden ist.

Es hilft Nichts, den Zusammenhang, wie ihn Matthäus gebildet hat, zu läugnen**), es ist aber auch umsonst, bei Lukas Hilfe zu suchen! Neander stimmt Schleiermacher bei, wenn dieser behauptet: „in der Bergrede bei Matthäus sey dieß Gebet nur eingeschoben von einem, der die bloße Formel besaß ohne

---

*) Bengel: *οὕτως*, his verbis, hac sententia.

**) wie z. B. Calvin sehr naiv gegen diesen Zusammenhang protestirt. Er begnügt sich zu *οὕτως* zu bemerken: quamquam (!) non jubet Christus suos conceptis verbis orare, sed tantum ostendit, quorsum vota omnia precesque referri deceat. Auch Fritzsche, Matth. p. 263. 264, hat den Zusammenhang noch nicht scharf genug gefaßt, wenn er sagt: e Matthaei mente Jesus vituperata gentilium loquacitate concisarum precum ponere decrevit exemplum. Nicht ein Beispiel, sondern ein Formular!

die Nachricht, wo und wann sie zuerst mitgetheilt worden." „Der pragmatische Zusammenhang bei dem Lukas 11, 1 sey aber ein sehr natürlicher*)." Was hilft es aber Neander'n, zu sagen: „gewiß (!) wollte den Jüngern Christus keine in ihren Gebeten immer nachzusprechende Formel geben," wenn doch Lukas ausdrücklich sagt, die Jünger hätten einmal Jesum gebeten, er solle sie beten lehren, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, und wenn nun Jesus augenblicklich ihre Bitte erfüllt und sagt: „wenn ihr betet, so sprechet!" Da kann es nur noch ein hartnäckiges apologetisches Interesse verkennen, daß auch hier das Gebet des Herrn nicht etwa nur als „eine Formel in ihren Gebeten," sondern als die einzige Gebetsformel mitgetheilt werden soll. Da bleibt es also bei einer Auffassung, die wir auch bei Matthäus finden, die wir aber nicht theilen können.

Ehe wir fragen, ob uns Lukas in der That über den Anlaß, bei welchem dieß Gebet mitgetheilt ist, so trefflich berichte, müssen wir dem Apologeten noch erlauben, für Matthäus ein Wort einzulegen. Tholuck thut es. Er will beide Evangelisten vertheidigen. „Ist wohl etwas Gewaltsames, sagt er**), oder liegt irgend ein Zwang in der Annahme, daß die Jünger ein Gebet, welches Jesus als Beispiel, wie man ohne Battologie beten müsse***), vor dem Volke hingestellt hatte****), und was wirklich doch in unserm Zusammenhange so gar nicht den Charakter einer Formel hat†), eben nicht für eine besondere ihnen bestimmte††) Formel ansahen und daher dieses Typus eines wahren Gebets†††) uneingedenk, später eine besondere, ihnen bestimmte Formel verlangten?"

---

*) Schleiermacher, p. 173. Neander, p. 235. 236.

**) a. a. O. p. 378. 379.

***) also nur als Beispiel, welches man bei Seite legt, wenn man den Gedanken, den es erklären sollte, gefaßt hat? Nein! als Formular!

****) Matthäus sagt ja aber in der geschichtlichen Einleitung zur Predigt, sie sey an die Jünger gehalten.

†) Wirklich nicht?

††) Dann hatten sie ihre Ohren anderwärts, als der Herr sagte: „so sollt ihr beten!" προσεύχεσθε! προσεύχεσθε ὑμεῖς!

†††) Ist Typus ein Beispiel?

Ist sehr gewaltsam! Eben so gewaltsam, wie dieses ganze Räsonnement ängstlich und precär! Hätte ihnen der Herr nicht einen strengen Verweis geben müssen, sie seyen sehr unaufmerksam gewesen und mit seinen Worten höchst leichtsinnig umgegangen? Sie hätten zweifeln sollen, ob diese Anweisung zu beten, wenn sie Jesus dem Volk gab, auch ihnen gelte? Welchen Verweis hätten sie verdient, wenn sie meinen wollten, sie müßten noch etwas Apartes, eine besondere Formel haben?

„Und wollte man es durchaus unwahrscheinlich finden, daß Alle einem solchen Mißverständniß unterlegen wären, feilscht Tholuck weiter, konnte es nicht der Eine und der Andere? Lukas spricht aber nur von Einem der Jünger."

Alle, alle sind unschuldig! Auch der Eine, von dem Lukas spricht, ist unschuldig; Keinem ist ein so aberwitziges Mißverständniß in den Sinn gekommen. Denn als dieser Eine, der in der Schrift des Lukas Jesum um eine Gebetsformel bittet, zu diesem Zwecke auftrat, existirte die Bergpredigt noch nicht und hatte Matthäus aus der Schrift des Lukas dieses Gebet noch nicht in die Bergpredigt eingetragen. Dieser Eine ist aber auch deshalb unschuldig, weil er nie existirt, nie den Herrn um ein Gebet ersucht hat und nur ein Geschöpf des Pragmatismus ist, da Lukas seiner bedurfte, um den Herrn zu Worte zu bringen und ihm Anlaß zu geben, daß er dieß Gebet mittheilen konnte.

So ist es: der Anlaß, von dem Lukas spricht, ist gemacht und sehr unglücklich gemacht. Auf der Reise nach Jerusalem (C. 10, 38.), als Jesus irgendwo war und betete (C. 11, 1.) — das Beten Jesu ist aber nur bei Lukas diese stereotype Formel — da sprach zu ihm, als er aufhörte, einer der Jünger: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt hat. Wie gelehrt der Pragmatismus macht! Woher nur anders, als aus seinem Pragmatismus mag Lukas diese Nachricht von Johannes haben? Wenn sie in dieser Beziehung wirklich den Jüngern des Täufers hätten nachstehen müssen, sollten die Apostel es so spät erst gemerkt und empfunden haben, daß ihr Meister ihnen Etwas nicht gegeben habe, was Johannes den Sei-

nigen gab? Erst jetzt beim Aufbruche aus Galiläa sollten sie diesen Mangel, wenn er wirklich dagewesen wäre, gemerkt haben?

Schleiermacher freilich weiß uns zu beschwichtigen: früher, da sich Jesus in Galiläa befand und wenn er zu den „gewöhnlichen Gebetszeiten" das Gebet verrichtete (!), habe er sich immer „in zahlreicher Umgebung gefunden und die Jünger konnten nicht gleich, wenn er aufhörte, Gelegenheit nehmen, ihn um eine Formel zu bitten, die sie zugleich wohl (!) als einen kurzen Inbegriff seiner religiösen Ansichten, dann aber auch als etwas seiner Schule (!) Eigenthümliches und außer derselben Unbekanntes wünschen *)."

Lukas selbst aber berichtet doch oft genug, daß der Herr mit den Jüngern sich in der Einsamkeit befand, ja nach seinem Berichte betet Jesus in der Einsamkeit, in die er sich mit den Jüngern zurückgezogen hatte, so C. 6, 12. 9, 18. 28! Und immer, immerfort, wenn er mit den Jüngern im Lande umherzog oder selbst wenn er sich in Kapernaum befand, kann doch nicht die Menge ihn umlagert haben. Was endlich liest Schleiermacher in den Wunsch der Jünger hinein **)! Beten wollen sie lernen, aber sie verlangen nicht nach einem Symbol, das sie als Glieder einer Schule oder Kirche von andern Gemeinschaften unterscheiden solle.

Es war recht von Matthäus, daß er sich um den Anlaß, bei welchem nach Lukas das Gebet des Herrn entstanden seyn soll, nicht im Mindesten kümmerte, ihn ruhig fallen ließ und das Gebet in seine Bergpredigt einfügte. Er handelte vernünftiger als die Apologeten, welche dergleichen Züge des evangelischen Pragmatismus anders zu schätzen pflegen. Der Anlaß freilich, den Matthäus geschaffen hat, wenn er den Herrn das Gebet vortragen läßt, damit es die Jünger als Formel benutzen und der

*) a. a. O. p. 172.

**) und schreibt ihm Neander nach, wenn dieser sagt, p. 236. 237, Jesus habe „diese Gelegenheit — die Bitte der Jünger — dazu benutzt, in wenigen Worten in Form eines Gebets das Wesen des Christenthums kurz zusammenzufassen!" Wie Schleiermacher einfach auf die Frage des Jüngers zu verweisen ist, so Neander auf die Worte Jesu: „Wenn ihr betet, so sprechet!"

Gefahr des vielen Plapperns entgehen könnten, ist auch nicht besonders glücklich gebildet, wir können aber auch von dem Evangelisten nicht verlangen, daß er kritische Untersuchungen darüber anstellte, ob es im Geiste des Herrn gelegen habe, eine stehende Gebetsformel vorzuschreiben, und ob es damals zu den Lebzeiten Jesu, als das neue Princip noch keine Kirchengemeinschaft gebildet hatte, an der Zeit gewesen wäre, positive Formeln irgend einer Art vorzuschreiben. Genug, Matthäus findet in der Schrift des Lukas das Gebet als Formel empfohlen vor und als solche läßt er sie Jesum in der Bergpredigt vortragen.

Wenn es nun gewiß ist, daß Jesus dieses Gebet nicht als stehende Formel den Jüngern vorgeschrieben habe, so bleibt noch die Frage, ob er es ihnen überhaupt vorgeschrieben hat. Was sagen wir aber „vorgeschrieben"? Dann wäre es immer noch eine gebotene Formel! Hat er es ihnen also mitgetheilt? Immer noch Formel! Hat er es öfter gebraucht und ist es durch die Gewohnheit den Jüngern im Gedächtniß geblieben? Wieder also Formel! Wozu die Fragen, da es nicht im Geiste Jesu lag, Formeln zu fixiren, da Formeln als die positive Gestaltung der Andacht erst in der bestehenden Gemeinde sich bilden! In der Gemeinde hat sich auch dieses Gebet gebildet. In der Gemeinde, sagen wir, denn wir können nicht bestimmen, wie viel Antheil Lukas an der Ausarbeitung des Gebetes hat, das er zuerst mittheilt. Marcus weiß von der ganzen Angelegenheit noch gar Nichts.

Aus den einfachen und allgemeinen Religions-Kategorieen, welche die Gemeinde als ihr Erbstück mit dem A. T. überliefert bekommen hatte, hat sich dieß Gebet gebildet und nur die Eine Bitte: vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern, ist rein aus dem christlichen Selbstbewußtseyn entsprungen. Wenn wir der Autorität einiger angesehenen Handschriften folgen müssen, welche Matth. 6, 13 den Schluß des Gebets: denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichlichkeit in Ewigkeit Amen! nicht enthalten, so liegt darin der Beweis, daß sich das Gebet allmählig in der Gemeinde bildete, derselbe Beweis, der schon darin gesichert ist, daß in der Dar-

stellung des Lukas die beiden Bitten: es geschehe dein Wille wie im Himmel also auch auf Erden und: erlöse uns von dem Bösen! noch fehlen und erst von Matthäus hinzugefügt sind.

Nach dem Schlusse des Gebets springt Matthäus plötzlich, aber so daß er den besten Zusammenhang zu geben meint, auf einen einzelnen Theil des Gebets zurück. Wenn es vorher heißt (V. 12.): vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern, so fährt die Rede V. 14. 15 begründend fort: denn, wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Das ist schon unpassend, daß in dieser Begründung die Pointe, die unmittelbar vorhergeht V. 13 und den Gedanken bereits in eine andere Richtung geführt hat, übersprungen wird, aber noch unangemessener wird uns dieß Verhältniß der Sätze erscheinen müssen, wenn wir sehen, daß V. 12 die Gleichheit des Verhältnisses — „wie auch wir" — der Grundgedanke war, während in der Begründung dieses Gedankens V. 14. 15 das Verhalten der Menschen zur Bedingung des gleichen Verhaltens von Seiten Gottes gemacht wird. Nur der Anklang, der im Worte „Vergebung" liegt, hat den Evangelisten dazu bewogen, diesen Spruch hier anzubringen. Er hat ihn der Schrift des Marcus entnommen (Marcus 11, 25. 26.).

Weiter — es ist schon weit genug geschehen — darf sich Matthäus von seinem Thema, der Warnung vor der Heuchelei, nicht abbringen lassen, er widersteht sogar dem Reize, den Spruch von der Gewalt des Gebets, der in der Schrift des Lukas nach der Gebets-Anweisung folgt, beizufügen — später C. 7, 7 holt er das Versäumte nach — er kehrt noch einmal zu dem Thema zurück (C. 5, 16—18.), um V. 19 die Rede plötzlich in ein neues Gebiet überschweifen zu lassen.

---

§ 22.

Die wahre Sorge.

Matth. 6, 19—34.

„Hier, sagt Tholuck*), bricht der Zusammenhang auf eine auffallende Weise ab.“ Als ob der Zusammenhang bisher der beste gewesen wäre! Die Sache ist vielmehr so zu fassen. Bisher hatte der Evangelist größere Abschnitte gebildet, die er ohne alle Verbindung neben einander stellte, und so wie er bisher C. 5, 17. 6, 1 gearbeitet hat, thut er es auch hier: er denkt nicht daran, den folgenden Abschnitt mit dem vorhergehenden zu verbinden. Zusammenhang will er nur innerhalb der einzelnen Abschnitte haben, da hat er immer Uebergangsartikeln — *οὖν*, *γάρ*, *δέ* — gebraucht, wenn auch in dem Abschnitte, von dem wir so eben kommen, der Zusammenhang fehlte.

Auch jetzt will er einen in sich zusammenhängenden Abschnitt geben, denn Schluß wie Anfang desselben beschäftigen sich mit dem Gedanken, daß die Sorge um irdische Dinge dem Gläubigen nicht zieme, aber hier widerfährt es ihm schon, daß er zweimal (V. 22. 24.) eine Uebergangspartikel auch bei dem besten Willen nicht anbringen kann: er ist gezwungen, zwei Sprüche ohne alle Verbindung einzuschieben. Er fängt schon an zu ermatten, seine Kräfte verlassen ihn und er verzweifelt daran, den reichen Spruchschatz, der ihm zu Gebote steht und den er durchaus für die Bergpredigt verwenden will, diesen Schatz von Perlen auf Schnüre aufgereiht dem Leser schenken zu können. Schon hier im vorliegenden Abschnitt bildet er nicht mehr aus eigener Kraft so schöne Ganze, wie bisher, ohne alle wesentliche Veränderung nimmt er die Sprüche, wie er sie in der Schrift des Lukas vorfindet, in seine Rede auf und nachher — um es sogleich zu bemerken — C. 7, 1—20 versucht er es nicht einmal, besondre, in ihnen selbst gleichartige Abschnitte zu bilden, sondern zählt er die Perlen seinem Leser einzeln vor.

*) a. a. O. p. 452.

1. Die Sorge um himmlische und irdische Güter.

Matth. 6, 19—21. 25—34.

Die Ermahnung, daß man nach himmlischen nicht nach irdischen Schätzen trachten solle (C. 6, 19—21.), hat zwei Pointen, daß jene unvergänglich, diese vergänglich sind und das Herz da seyn wird, wo der Schatz ist. Beide Pointen können zwar auch in der Darstellung des Matthäus neben einander leicht ertragen werden, aber daß die letztere als Begründung zu dem ganzen Spruch hinzugefügt wird — denn wo euer Schatz ist — ist doch besser motivirt, wenn im Eingange — Luk. 12, 33. 34 — gesagt war: verkauft, was ihr habt, und gebt Almosen. Da wissen wir, wozu die Erinnerung, daß das Herz am Schatze hängt, dienen soll: der Gläubige soll sich von Allem, was er Irdisches besitzt, losreißen.

Mit einem neuen Ansatze beginnt die Abmahnung von irdischen Sorgen C. 6, 25. „Darum sage ich euch, kümmert euch nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken sollt.“ Warum? Weil (V. 24.) Niemand zweien Herren, also auch nicht Gott und dem Mammon dienen kann. Von dem Dienst, der dem Mammon geleistet wird, ist aber im Folgenden nicht die Rede, sondern nur von der Sorge für die irdischen Bedürfnisse. Da werden die „Kleingläubigen“ daran erinnert, daß der himmlische Vater die Vögel des Himmels ernähre — warum also sie nicht, die doch viel mehr werth sind? — daß Niemand seiner Länge eine Elle zusetzen könne — weshalb soll man sich also um die Kleidung abhärmen? — daß das Leben mehr ist als die Speise, der Leib mehr als die Kleidung — d. h. wer das Größere geschenkt hat, wird auch das Geringere nicht versagen — daß die Lilien des Feldes sich nicht darum abmühen und doch zu ihrer Pracht aufwachsen, daß nur die Heiden um die irdischen Bedürfnisse sich abkümmern, der himmlische Vater aber weiß, daß die Seinigen Alles das bedürfen, was zur Leibesnahrung gehört: trachtet aber nur, heißt es am Schluß, nach dem Reiche Gottes und dessen Gerechtigkeit und das Alles wird euch als Zugabe zufallen.

Wo ist hier auch nur im Entferntesten an den Mammonsdienst gedacht? Hier so wenig, wie in der Ausführung desselben Gedankens in der Schrift des Lukas, die Matthäus abgeschrieben, aber an einen fremdartigen Spruch angeknüpft hat. Matthäus hat sogar den Uebergang, wie ihn Lukas bildet, wörtlich beibehalten: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν*, aber Lukas konnte diesen Uebergang mit Fug und Recht machen, da er nicht von einem Dienst, der dem Mammon dargebracht wird, gesprochen hat, sondern nur von der Thorheit des Menschen, der sich Schätze sammelt, um fröhlich essen und trinken zu können, und nicht für göttliche Dinge reich seyn will (Luk. 12, 16—31.). Da hat der Schluß der Rede: Trachtet am ersten nach dem Himmelreich, und der Eingang: Darum sage ich euch, sorget nicht für euer Leben! Sinn, Bedeutung und Zusammenhang.

Da ist der Schluß: trachtet aber nur nach dem Himmelreich *)! auch wirklicher Schluß, der von jedem einzelnen Gliede der vorhergehenden Entwicklung vorbereitet ist, also auch das Ganze zusammenfaßt und beherrscht. In der Schrift des Matthäus ist er nicht dieser Schluß, weil er, um nur das Eine zu erwähnen, auf den Gedanken von dem zweifachen Dienst keine Rücksicht nimmt, endlich aber auch deshalb, weil dieser Spruch nicht am Schlusse der Entwicklung steht, sondern ein neuer Grund folgt, weshalb man nicht — „für den morgenden Tag," das ist auch eine neue Bestimmung — sorgen solle; der morgende Tag nämlich wird für das Seine sorgen und es ist genug, daß jeder Tag seine Plage habe. Diese neue Pointe gerade hier anzufügen, bewog den Evangelisten vielleicht der Umstand, daß bei Lukas nach jenem Schlusse (C. 12, 32.) die Ermahnung folgt, die kleine Heerde solle sich nicht fürchten, denn es habe dem Vater gefallen, ihnen das Reich zu geben — vielleicht hielt es Matthäus für passender, an die Stelle dieser Ermahnung eine neue Pointe zu setzen, die allerdings sehr schlagend ist, aber weder in den Zusammenhang noch an den Schluß dieser Rede gehört.

---

*) Luk. 12, 31 *πλὴν ζητεῖτε τ. β. τ. θ.*, bei Matthäus 6, 33 erklärend: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τ. β. τ. θ.*

Wer die Sache menschlich und verständig betrachtet und die Rede Luk. 12, 22—31 mit diesem ihrem reichen Räsonnement, mit dieser schnellen Aufeinanderfolge der einzelnen Gründe und zugleich mit dieser saubern Ausmalung der Bilder so unbefangen, wie man es bei Fragen dieser Art seyn muß, liest und ihren künstlerischen Bau gehörig würdigt, wird es zugestehen müssen, daß sie freies, schriftstellerisches Product und Nichts weniger als eine Rede Jesu ist, die sich in dieser Form jahrelang im Gedächtniß erhalten habe. Die Sicherheit des christlichen Selbstbewußtseyns, welches im Besitz seines ewigen Schatzes sich geborgen und über die ängstliche Sorge für die irdischen Bedürfnisse erhoben weiß, hat diese Rede geschaffen. Auch die Parabel von dem reichen Manne, der seine Schätze zu sammeln gedachte und starb, ehe er sie in Ruhe genoß, ist schriftstellerische Arbeit und ihre Pointe, die ohnehin schon zum Sprüchwort geworden war 1 Kor. 15, 32, wörtlich aus der Schrift des Sirach (C. 11, 19.) entlehnt*).

Daß Lukas diesen ganzen Abschnitt frei gebildet habe, wird nicht einmal deshalb unwahrscheinlich, weil er ihn an einen Anlaß geknüpft hat, der sich zu einer andern Pointe zuspitzt: wir haben schon bemerkt, daß die plastische Kunst der evangelischen Geschichtschreibung nicht so weit reichte, daß sie im Ganzen und Großen einen vollendeten Zusammenhang hätte schaffen können. Vor der Warnung, nach irdischen Schätzen zu trachten, steht die Antwort Jesu, mit der er die Aufforderung eines Mannes aus dem Haufen, er solle zwischen ihm und seinem Bruder den Streit über die Theilung der Erbschaft schlichten, zurückwies. Mensch, antwortet Jesus, wer hat mich zum Richter oder Erbtheiler über euch gesetzt? (Luk. 12, 13. 14.) Es ist wahr, dieses Wort ist weder gegen die Habsucht noch überhaupt gegen weltliche Sorgen gerichtet, sondern der Ausdruck derselben Opposition gegen das

*) An diese Reminiscenz erinnert auch Weiße, bemerkt aber dabei (II, 150.), es sey „nicht wahrscheinlich, daß wir diese Parabel in ihrer ächten Gestalt besitzen." Wir haben sie vielmehr in der Gestalt, in der sie zuerst entstanden ist, wir haben sie aus der ersten Hand — aus der des Lukas.

positive Recht, die wir oben bereits kennen lernten. Nicht, daß er in die Entwicklung des Staatslebens überhaupt nur „nicht eingreifen will*)," soll mit dieser Antwort Jesu gesagt seyn, sondern daß das neue Princip schlechthin mit diesem Forum des Rechts Nichts zu thun habe. Mag es also noch so gewiß seyn, daß Verschiedenartiges hier zusammengebracht ist, so müssen wir nichtsdestoweniger noch weiter gehen und behaupten, es sey damit nicht einmal so viel ausgemacht, daß Lukas an der Darstellung jener Collision, welche zur folgenden Rede über die wahren Sorgen der Anlaß geworden seyn soll, gar keinen schriftstellerischen Antheil gehabt. Denn erstlich ist es doch unwahrscheinlich genug, daß jemals — wir wollen nicht sagen, bei dieser Gelegenheit, wo ihn Myriaden von fremden Leuten umdrängten — von einem fremden Menschen dem Herrn der Antrag gemacht sey, er solle einen Erbstreit zwischen ihm und seinem Bruder schlichten. Wahrscheinlicher ist es, daß derselbe Gedanke, dieselbe Reaction gegen das positive Recht, welche die Ermahnung an die Gläubigen, sie sollten ihre Streitigkeiten freundschaftlich unter einander schlichten (Luk. 12, 57.), hervorbrachte, auch jene Collision geschaffen hat, um es in einer andern Wendung auszudrücken, daß das christliche Princip auf die Entscheidungen des positiven Rechts sich nicht einlassen könne. Der Gedanke war dem Evangelisten von der Gemeinde her gegeben und geläufig: warum sollte er ihn nicht in verschiednen Formen darstellen? Und wenn er ihn dießmal (C. 12, 13—15.) benutzte, um für die Rede über die irdischen Sorgen einen Anlaß zu bilden, was beweist das Anderes, als daß er dießmal mit seinem Pragmatismus nicht glücklicher war, als sonst?

2. Der Gottesdienst und Mammonsdienst.

Matth. 6, 24.

Daß der Gedanke, man könne nicht zweien Herren, also auch nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen, obwohl die Verbindung — *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* — eine sehr enge seyn

*) Weiße, a. a. O.

soll, mit der folgenden Ermahnung, man solle nicht für das Leben sorgen, nicht so eng zusammenhängt, wie die Uebergangsformel behauptet, daß vielmehr diese Formel in einem ganz andern Zusammenhange zu Hause ist, haben wir schon bemerkt.

Am Schluß der Parabel vom reichen Manne und vor dem Verbot der irdischen Sorgen liest Matthäus in der Schrift des Lukas (C. 12, 21.) die Bemerkung: „so geht es dem, der für sich Schätze sammelt und nicht in Gott reich ist.“ Dieser Gegensatz, dieser Anklang, der in den Worten Schatz und Reichthum liegt, erinnert den Evangelisten an eine andere Form dieses Gegensatzes, wo auch vom Reichthum die Rede ist, und er schreibt nun, ohne sich weiter zu bedenken, den Spruch ab, den er weiter unten in der Schrift des Lukas (16, 13.) gelesen hat, einen Spruch, der auch hier nur des äußerlichen Zusammenhanges wegen, weil in der Parabel vom ungerechten Haushalter (C. 16, 9.) und nachher im Spruch von der Treue und deren Bewährung im Kleinen (V. 10—12.) vom Mammon die Rede war, seine Stelle gefunden hat. —

Wie gern Matthäus auch dem entferntesten Anklang folgt, von Einem Worte sich in die unerwartetste Richtung ziehen läßt und wie genau er die Schrift des Lukas kennt, hat er uns an dieser Stelle seiner Bergpredigt an einem Beispiel bewiesen, welches stark genug ist, um das ganze Gebäude der Apologetik einzureißen. Wie tief und fest muß also die Grundlage dieses Baues seyn?

3. Das innere Licht.

Matth. 6, 22. 23.

Nach der Ermahnung, nicht nach irdischen, sondern nach den unvergänglichen himmlischen Schätzen müsse man trachten (V. 19—21.), denn wo der Schatz ist, sey auch das Herz, folgt der Spruch, daß der Gläubige das innere Licht immer unterhalten müsse, wenn er nicht von tiefer Finsterniß umgeben seyn wolle. Dieß innere Licht sey dem geistigen Leben eben so wichtig und unentbehrlich wie dem Leibe seine Leuchte — das Auge.

Wenn es nicht einmal der Evangelist gewagt hat, diesen Satz durch Uebergangspartikeln mit dem vorhergehenden und folgenden zu verbinden, so meint der Apologet, den Zusammenhang auf das Beste herstellen und entwickeln zu können? „Die Richtung auf irdisches Gut, sagt Tholuck, macht, daß das Gemüth sich nur mit dem Irdischen beschäftigt.“ — Welche Tautologie! — „Ist aber das Auge des Gemüths irdisch, wie wird der ganze Mensch sich in Finsterniß befinden*)!“ Allein das Gemüth, nämlich das Herz, von dem vorher die Rede war, ist schon das Allgemeine des Menschen oder der ganze Mensch. Hingegen „das Licht in dir“ ist ein letzter, aber höchster Punct im Menschen, von welchem zuletzt alle Entscheidung und Selbstbestimmung ausgeht, der also auch als dieser Quell und als die letzte Zuflucht der Wahrheit mit der größten Sorgfalt in seiner Reinheit erhalten werden muß.

Und wie soll dieser Spruch mit dem folgenden von dem zwiefachen Herrendienst in Zusammenhang stehen? „Die Gesundheit des innern Auges, antwortet Tholuck**), bestand darin, das wahre, höchste Gut als das alleinige zu erkennen, diesem muß also alles Andere untergeordnet werden.“ Mit einem „also“ dieser Art könnte man das Entlegenste in Verbindung bringen. Der Spruch vom innern Auge handelt rein und allein vom innern Verhältniß des Geistes zu sich selbst; im Spruch vom Herrendienst handelt es sich von der Theilung des Geistes zwischen entgegengesetzten Interessen.

In der Schrift des Lukas liest Matthäus nach dem Spruche von dem unvergänglichen Schatz die Ermahnung (Luk. 12, 35. 36.): „eure Hüften seyen umgürtet und eure Leuchten (λύχνοι) brennend und seyd den Leuten gleich, welche ihren Herrn bei seiner Rückkehr von der Hochzeit erwarten.“ Diesen Spruch schreibt Matthäus nicht ab — er verarbeitet ihn später zu einer Parabel — aber das Wort „Leuchte“ erinnert ihn an einen andern Spruch von der Leuchte des Leibes und Geistes, den er bei Lu-

*) a. a. O. p. 458.
**) p. 462.

kas (11, 34—36.) liest und der hier auch nur durch einen äußerlichen Anklang — Niemand stellt die Leuchte unter den Scheffel V. 33 — seine Stelle gefunden hat. Matthäus schreibt ihn ab und nur die unklare und verwirrte Tautologie des Schlußsatzes (V. 36.) läßt er aus. So kam dieser Spruch hieher.

---

§ 23.

Unverbundene Sprüche.

Matth. 7, 1—20.

1. Das Richten.

C. 7, 1. 2.

Matthäus kehrt plötzlich zu der Rede des Lukas, die er zur Bergpredigt gemacht hat, zurück. „Richtet nicht, läßt er den Herrn sagen, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. Denn mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden und mit welchem Maaß ihr messet, wird euch gemessen werden.“

In seinem Urtheil über Andere gibt der Mensch den Maaßstab für ihn selbst an die Hand.

Matthäus hat einen Spruch, den er in der Rede des Herrn bei Lukas findet, vereinfacht und sehr glücklich zu dem allgemeinen Ausdruck gebracht, in welchem seine Bedeutung unendlich gewinnt. Wenn es nämlich bei Lukas (C. 6, 37.) heißt: „Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet; verdammet nicht, so werdet ihr auch nicht verdammt; vergebet, so wird euch vergeben“: so ist in dieser Fassung der Gedanke sogleich auf bestimmte Richtungen beschränkt und die volle Allgemeinheit der Wechselwirkung kann sich nicht geltend machen. Matthäus läßt das Bestimmte, welches in der Reflexion auf das Verdammen und Vergeben liegt, aus und setzt dafür, indem er die Construction im folgenden Spruch des Lukas: „mit welchem Maaß ihr messet u. s. w. (V. 38.)“ nachahmt, den allgemeinen Ausdruck, in welchem alle Beziehungen dieser Idee enthalten sind. „Mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden“ d. h. euer Ur-

theil über Andere ist an sich und in jedem Falle das Urtheil über euch selbst. Je nachdem ihr in Andern das Schwache, oder nur Schlechtes und nicht das Gute aufzufinden wißt, gebt ihr es selbst zu erkennen, wie weit das Gute für euch persönlich Kraft hat.

„Mit welchem Maaß ihr messet, wird euch gemessen werden" (Matth. 7, 2.) ist der abstracte Ausdruck desselben Gedankens und von Matthäus mit vollem Rechte unmittelbar mit dem Spruch vom Richten verbunden. Lukas schließt mit diesem Satze gleichfalls den Spruch vom Richten, aber die schon vorher (V. 37.) eingeleitete Ausführung desselben zieht er V. 38 noch so weit ins Einzelne, daß der Schlußsatz: „mit welchem Maaß ihr messet" nur mit Mühe zu dem Thema: „richtet nicht" zurückgebracht werden kann. „Gebet, heißt es, und euch wird gegeben werden: ein gut, gedrückt, gerüttelt und überflüssiges Maaß wird man in euern Schooß geben; denn eben mit dem Maaß, mit dem ihr messet, wird man euch wieder messen." Was heißt hier „gebet"? Es kann in der That nicht mit Gewißheit gesagt werden, ob es noch zu dem Thema gehöre und etwa zur Anerkennung, die man Andern zu schenken habe, ermahnen soll. Der Ausdruck wäre in diesem Zusammenhange immer nicht besonders passend und wenn wir uns mit gequälten Deutungen nicht plagen wollen, müssen wir am Ende dem Eindruck der Worte so weit nachgeben, daß wir es zugestehen, es sey in ihnen der Gedanke von der Wiedervergeltung ausgesprochen, welcher der Wohlthätige gewärtig seyn könne. D. h. wir müssen dann zugestehen, daß Lukas in diesen Zusammenhang einen fremdartigen Gedanken hineingebracht hat.

Aber nicht nur das: er hat auch einen Spruch, den er von Marcus entlehnt hat, wesentlich verändert und ihm eine neue Stellung gegeben. Daß er es überhaupt gethan hat, dürfen wir ihm in diesem Falle nicht zum Vorwurf machen, aber wohl hat er es darin versehen, daß er es nicht geschickter gethan und die Stichworte, die er aus der Schrift des Marcus genommen hat, nicht schärfer hat hervortreten lassen. Marcus, in dessen Werke wir zuerst dieses Sprüchwort finden, hat es nicht richtig gestellt. Nach der Deutung der Parabel vom Säemann (Marc. 4, 24.

25.) sagt Jesus zu den Jüngern: sehet zu, was ihr höret; mit welchem Maaß ihr messet, wird man euch wieder messen und wird man euch zugeben. Aber wie kann sich dieser Spruch auf das Verständniß und die Aufnahme der Wahrheit beziehen? Der folgende Spruch (V. 25.): wer da hat, dem wird gegeben, und wer da nicht hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden, steht hier, wo von dem theoretischen Interesse an der Wahrheit die Rede ist, an seinem Platze, unmöglich aber der Spruch vom Maaße. Wilke sagt zwar*): „gewiß haben diese Worte — (mit welchem Maaße) — nur dann Bedeutung, wenn sie als Ermahnung gefaßt werden, über den Sinn der parabolischen Vorträge nachzudenken, weil hier ein Gewinn für den, der da hat, wirklich stattfindet.“ Allerdings, für den, „der da hat.“ Aber „mit welchem Maaß ihr messet,“ was hat das mit dem Verständniß einer dargebotenen Wahrheit zu thun? Das ist gewiß, dem Evangelisten schien das Sprüchwort vom Maaße hier an seinem passenden Ort zu stehen, aber in gleichem Grade ist es gewiß, daß er es sehr zur Unzeit angebracht hat, da es sich einzig und allein auf das sittliche Verhältniß zu Andern und auf die Beurtheilung derselben bezieht. Dem Marcus ist hier dasselbe begegnet, was ihm nur nicht so oft wie seinen Nachfolgern begegnen konnte, weil er nicht so viele Redestoffe wie diese zusammenhäuft: er hat sich durch einen äußerlichen Anklang, den des Wechselverhältnisses, der im Spruch: wer da hat, dem wird gegeben, enthalten ist, verleiten lassen, den Spruch vom Maaß hier einzufügen. Lukas hat dem Spruche schon seine richtige Stellung gegeben, wenn er ihn mit der Rede über das Richten Anderer in Zusammenhang gebracht hat, nur ist es ihm noch nicht gelungen, den Zusammenhang rein durchzuführen. — Indem er den Gedanken vom wechselseitigen Geben und Empfangen so ausführlich ausgearbeitet hat, ist der Schein entstanden, als spreche er zugleich vom Geben und Mittheilen im Sinne der Wohlthätigkeit. Erst Matthäus hat das Element, das in der Schrift des Marcus vom Zufall seinen Ort erhalten und in der

*) a. a. O. p. 379.

Schrift des Lukas durch die innere Kraft der Wahlverwandtschaft seinen natürlichen Zusammenhang gefunden hatte, mit dem Redestoffe, dem es eigentlich angehört, zu einem organischen Ganzen vereinigt. Er hätte also wieder einen Beweis geliefert, daß ihn Wilke mit Unrecht anklagte, wenn dieser behauptete, wir fänden bei ihm „bloße Textentstellungen und Versetzungen der Redebestandtheile aus ihrer ursprünglichen Lage" *). Nicht nur geistreiche Combinationen und Ausführungen finden wir bei ihm, sondern oft ist es auch geschehen, daß Sprüche, nachdem sie ziemlich tumultuarisch und in störenden Umgebungen die Schriften des Marcus und Lukas durchwandert hatten, erst bei ihm einen ordentlichen Zusammenhang fanden und zwar durch ihn in ihre ideale Heimath eingeführt wurden.

Wir sagen: „durch ihn" und „in ihre ideale Heimath!" dem Apologeten nämlich und dem Kritiker, soweit er noch in die materiellen Interessen der Apologetik verwickelt ist, muß es keine geringe Schwierigkeit machen, wenn er erklären soll, woher es kommt, daß dieselben Sprüche in den verschiedenen Evangelien von Jesus nicht nur bei verschiedenen Gelegenheiten, sondern auch in wesentlich anderem Sinne vorgetragen werden. Daß es aber so sey, sagt Fritzsche, darüber habe man sich keineswegs zu verwundern, da es in der Natur solcher sprüchwörtlicher Sentenzen liege, daß sie je nach dem Anlaß bald in diesem Sinne, bald in jenem gebraucht werden könnten **). Matthäus müßte also, wenn er denselben Spruch zweimal bei verschiedenen Gelegenheiten beibringt, gewußt haben, daß ihn Jesus zweimal und gerade bei diesen Gelegenheiten vorgetragen habe; oder wenn jeder Evangelist denselben Spruch nur Einmal, aber jeder auf einen andern Anlaß entstehen läßt, so hätte jeder von ihnen nur Einen von diesen Anlässen als die Heimath des Spruches gekannt. So sieht die Sache auch Tholuck an. „Mit welchem

*) a. a. O. p. 691.

**) Fritzsche zu Marc. 4, 21—25: minime mirum est, cum ejusdem proverbiales locutiones pro re nata modo in hunc, modo in illum intellectum ferantur.

Recht hat die Evangelienkritik der neuesten Zeit, fragt er, so überaus hartnäckig zuzugeben sich geweigert, daß Christus in einzelnen Aussprüchen, ja selbst in kleineren Vorträgen sich wiederholt haben könnte*)?"

Folgten wir noch der Traditions-Hypothese, so würden wir antworten: der Gesammtstoff der evangelischen Geschichtschreibung ist nicht das Leben Jesu in seiner empirischen Ausbreitung, sondern in seiner idealen Zusammenziehung in der Erinnerung. Hier ist Kürze und Vereinfachung das erste Gesetz und alles Wesentliche ist nur Einmal da, aber in der Erinnerung kann es sich anders stellen und demnach auch einen verschiedenen Sinn bekommen.

Wir folgen aber nicht mehr dieser Hypothese und bedürfen ihrer immer noch mysteriösen Erklärungsversuche nicht mehr, wenn sich mit jedem Schritt, den die Kritik weiter vorwärts thut, das Geheimniß des schriftstellerischen Ursprungs der Evangelien immer mehr verräth. Die beiden letzten Synoptiker, besonders aber Matthäus, führen einen Spruch bei verschiedenen Gelegenheiten auf, wenn sie ihn das Einemal aus der Schrift ihres Vorgängers anticipirt haben und ihn nachher, wenn sie an seine ursprüngliche Stelle kommen, mit dieser wieder abschreiben. Sie haben den Spruch nur Einmal, aber bei verschiedenen Anlässen, wenn sie ihn nach seiner Vorausnahme mit seiner Umgebung nicht wieder abschreiben. Das Letztere ist dießmal geschehen, sowohl Lukas als Matthäus lassen den Spruch vom Maaße aus, wenn sie die Rede geben, welche Jesus an die Jünger hielt, als sie ihn um die Deutung der Parabel vom Säemann gebeten hatten.

2. Das Splitterrichten.

Matth. 7, 4. 5.

Der Gedanke nimmt zwar eine wesentlich verschiedene Richtung, wenn vorher vom Richten die Rede war, mit welchem man den Maaßstab für sich selbst aufstelle, und nun das Splitterrichten des Heuchlers charakterisirt wird, Matthäus ist aber doch wenigstens um den äußerlichen Zusammenhang, der im Gedanken

*) a. a. O. p. 16. Ebenso Paulus, I. 585.

des Richtens gegeben ist, bemüht gewesen, wenn er beide Sprüche unmittelbar nebeneinander gestellt und die Sprüche, welche sie in der Schrift des Lukas (C. 6, 39—42.) trennen und auseinanderhalten, ausgelassen und für eine spätere Benutzung aufgehoben hat.

Er hat sie, wie wir sehen werden, späterhin recht angemessen benutzt: hier aber in der Rede bei Lukas haben sie weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem folgenden Spruch vom Splitterrichten irgendwie Zusammenhang. Lukas ermüdet jetzt, wie Matthäus zu seiner Zeit auch ermüdete, und hat nicht mehr die Kraft, welche zur Schöpfung eines zusammenhängenden Ganzen erfordert wird. Er fühlt es selbst, daß es ihm nicht mehr gelingen will, die Hauptidee seiner Rede festzuhalten und aus ihr die einzelnen Sprüche hervorgehen zu lassen: er macht sogar einen neuen Absatz mit den Worten V. 39: „er sprach aber zu ihnen eine Parabel" und läßt nun den Spruch folgen: kann ein Blinder einen Blinden führen? Werden nicht Beide in die Grube fallen? Allenfalls könnte man diesen Spruch mit dem folgenden vom Splitterrichten noch in eine entfernte Berührung bringen*), obwohl diese sehr entfernt bleiben müßte, da in dem letzteren Spruche Nichts dazu bewegen kann, daß man auf das Schicksal des geringeren Sünders, über dessen Splitter gerichtet wird, reflectiren sollte. Nein, es ist gar keine Berührung möglich, so wenig als der Spruch V. 40: „der Schüler ist nicht über seinem Meister, sondern jeder wird unterrichtet seyn wie sein Meister" mit dem Spruch vom blinden Führer und vom Splitterrichter (V. 41. 42.) in irgend einer Berührung steht. Wenn bemerkt wird, der Schüler ist nicht über seinem Meister, so soll ja nur jener zur

*) Schneckenburger, Beiträge p. 18, sagt sogar: „was Lukas von V. 39 an gibt, steht in so gutem innern Zusammenhang, daß wir es wohl für ursprünglich (!) zusammengehörig halten dürfen." Wäre es auch noch so zusammengehörig — wir werden aber sehen, daß es Nichts weniger als das ist — so folgt daraus noch lange nicht, daß es ursprünglich u. s. w. Es hätte erst eine ganz neue Art von menschlichem oder unmenschlichem Gedächtniß erfunden werden müssen, wenn Sprüche dieser Art und von solchem Zusammenhange in der Erinnerung sich hätten erhalten sollen.

schuldigen Bescheidenheit ermahnt werden. Was soll aber diese Ermahnung hier?

Und was soll nach dem Spruch vom Splitterrichten, welcher die Fehler des Heuchlers nur im Verhältniß zu den geringeren Fehlern des Bruders betrachtet, die Begründung, die im folgenden Spruch (V. 43.) gegeben wird: „denn es ist kein guter Baum, der schlechte Früchte bringt und kein schlechter, der gute bringt?" Was soll hier ein Spruch, der eine ganz andere Dialektik enthält? Entweder kann er zu Allem und Jedem als Begründung in Verhältniß gesetzt werden oder er durfte hier nicht als solche stehen.

Matthäus nimmt erst nachher diesen Spruch auf, um ihn in seine Bergrede zu verarbeiten; zuvor gibt er nach dem Tadel des Splitterrichtens die Ermahnung, die wahrscheinlich als eine ursprüngliche Norm für die Apostel bekannt war, daß das Heilige und die Perlen der Wahrheit vor dem gefühllosen Gegensatz nicht vergeudet werden sollen (V. 6.), und sodann springt er zu dem Orte in der Schrift des Lukas zurück, dem er schon das Gebet des Herrn entlehnt hatte.

3. Die Gebetserhörung.

Matth. 7, 7—11.

Das Gebet wird erhört, wird gewiß erhört: denn schweigt die Selbstsucht, die sich sonst überall in den menschlichen Verhältnissen durchsetzen will, in der Familie und im Verhältniß des Vaters zu seinen Kindern: um wie viel mehr wird der himmlische Vater seinen Kindern Gutes geben, wenn sie ihn darum bitten?

Nachdem der Herr seine Jünger beten gelehrt hatte, berichtet Lukas weiter, habe er ihnen in einer Parabel (C. 11, 5—8.) die Gewalt des eindringlichen und unermüdeten Bittens beschrieben und dann (V. 9—13.) in eigentlichen Worten*) — densel-

*) κἀγὼ ὑμῖν λέγω.

ben, die wir bei Matthäus lesen — die Gewißheit der Gebetserhörung verbürgt.

Schleiermacher weiß natürlich*), daß diese Rede „ihrem Hauptinhalt nach auf das Gebet des Herrn in Beziehung" stehe. So schien es allerdings dem Evangelisten, aber es ist nicht so: nur weil vom Gebet die Rede ist, glaubt er sich dazu berechtigt, diesen Spruch von der Gebetserhörung hier anzubringen und auszuführen. Allein vorher handelte es sich nicht darum, daß man überhaupt, daß man beständig und beharrlich beten müsse, sondern in welcher Formel.

Ist auch der Zusammenhang nicht der beste, so folgt daraus noch nicht, daß Lukas an der Parabel und an der dazu gehörigen Ausführung des Gedankens von der Gewißheit der Gebetserhörung keinen schriftstellerischen Antheil habe. Seine Hand können wir vielmehr noch in der Arbeit entdecken. Am Schluß (V. 13.) heißt es, wenn ihr, die ihr böse seyd, euern Kindern dennoch gute Gaben zu geben wisset, wie viel mehr wird der himmlische Vater denen, die ihn bitten, den heiligen Geist geben? Diese Erwähnung des heiligen Geistes, noch dazu so, daß sie die Spitze des Ganzen bildet, ist durchaus nicht vorbereitet. Lukas konnte die Elemente und Gedanken, die sich ihm beim Schreiben unwillkührlich darboten, noch nicht beherrschen: Matthäus hat mit richtigem Tacte geändert und statt des „heiligen Geistes" überhaupt nur „Gutes" — *ἀγαθά* — gesetzt.

Einem Evangelium, welches den Herrn so oft beten läßt, steht es wohl an, wenn es auch die Gläubigen öfter zum Beten ermahnt. So benutzt es das Gefüge, den Verlauf und die Pointe der Parabel, die schon C. 11, 5 mitgetheilt war, noch einmal — nur die Personen werden verändert — um die Nothwendigkeit des beständigen und unermüdlichen Gebets von neuem einzuprägen. Daß diese Nothwendigkeit empfohlen werden solle, wird in der Einleitung zu dieser Parabel von der Wittwe, die durch ihr lästiges Bitten den harten und unwillfährigen Richter bewog, ihr Recht zu verschaffen, ausdrücklich bemerkt C. 18, 1—5. Auf

*) a. a. O. p. 173. 174.

einmal aber wird in der Schlußanwendung der Parabel dem Gedanken eine besondere Richtung gegeben und daran erinnert, daß Gott, der doch nicht hart wie jener Richter sondern langmüthig ist, noch viel eher seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, Recht verschaffen werde. Ich sage euch, setzt Jesus bekräftigend hinzu, er wird ihr Recht in Kurzem — ἐν τάχει — durchsetzen (V. 6—8.). Wird aber des Menschen Sohn, wenn er kommt, solchen Glauben auf Erden finden? wird noch am Schluß gefragt, indem die Rede wieder eine neue Richtung einschlägt; denn so eben war ja Alles erschöpft, wenn vom Gebet gesagt war, daß es von Gott die Beschleunigung des Gerichts auswirken könne. Wozu also die andere Bemerkung, des Menschen Sohn würde sich freuen, wenn er solchen Glauben auf der Erde finden werde? Wozu? Der Evangelist will angeben, daß den Auserwählten ihr Recht werden würde, wenn des Menschen Sohn kommt.

Von der Parusie des Menschensohnes war unmittelbar vorher C. 17, 20—37 sehr ausführlich die Rede und zu diesem Abschnitt soll die Parabel, die erst mit einer allgemeinen Ermahnung eingeleitet wurde, durch die Schlußbemerkung als paränetischer Anhang hinzugefügt werden. Aber wie war das möglich, da vorher Nichts davon gesagt war, daß die Parusie des Menschensohnes beschleunigt werden könne, also auch Nichts darüber angedeutet seyn konnte, daß gerade eifriges Gebet diese beschleunigende Kraft haben würde? Der Evangelist hat also den Zusammenhang nicht streng ausgearbeitet, ja wir finden erst Zusammenhang, wenn wir die Schrift des Marcus aufschlagen und hier in der Rede über die Parusie (C. 13, 20.) lesen, daß Gott um der Auserwählten willen die Tage der Noth, welche der Ankunft des Menschensohnes vorangehen, abkürzen würde. Dieser Bemerkung erinnerte sich Lukas, als er C. 17 von der Parusie sprach, er nimmt sie auf und indem er schließt, daß das Gebet der Auserwählten der Grund seyn würde, weshalb Gott jene Tage abkürzen und den Gerichtstag bald — ἐν τάχει — herbeiführen werde, leitet er diese Bemerkung durch die Parabel

ein, die er ihrem wesentlichen Inhalte nach schon vorher in einem andern Zusammenhange ausgearbeitet hatte.

Später, wenn er die Rede von der Parusie an dem Orte, wo sie Marcus mittheilt, aus dessen Schrift aufnimmt, erinnert er sich, daß er den Gedanken von der Beschleunigung des Gerichtstages vorausgenommen habe und er läßt ihn hier aus.

4. Das Gesetz und die Propheten.

Matth. 7, 12.

Alles daher, heißt es sogleich nach dem Spruche von der Gebetserhörung, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, thut ihr auch ihnen. Denn das ist das Gesetz und die Propheten.

Warum aber „daher" — *οὖν* —? Damit ist Nichts gesagt, wenn Tholuck bemerkt, „unmittelbar vorher seyen noch einige Redeglieder in der Relation des Evangelisten ausgefallen"*). Das käme auf die sinnlose Behauptung hinaus — oder vielmehr ist sie selbst — der Evangelist habe sich später erinnert, daß Jesus diesen Spruch sehr eng durch „also" mit einem vorhergehenden Spruch verbunden habe, aber vergessen, welches dieser frühere Spruch war. Welche fürchterlich genaue und doch wieder so oberflächliche und fahrlässige Inspiration!

Fritzsche meint, der Spruch knüpfe an die Bemerkung an, daß im Familienverhältniß Liebe herrsche, eine Liebe, die man auch auf das Verhältniß zum Nächsten ausdehnen solle**). Allein, daß der menschliche Vater dem Sohne Gutes erweise, war nur die bildliche Prämisse des Schlusses, um wie viel mehr der himmlische Vater den Seinigen ihre Bitten erfüllen werde, und hatte als diese Prämisse seinen ganzen Zweck erfüllt. Sollte an das Vorhergehende etwas Neues angeknüpft werden, so mußte es mit dem Hauptgedanken, mit dem Gedanken der Gewißheit der Gebetserhörung, nicht mit einem Bilde, welches nur der Erklärung dieses Gedankens diente, verbunden werden.

*) a. a. O. p. 499.
**) zum Matth. p. 292.

Nicht zu erwähnen, daß das Bild des väterlichen Verhältnisses eine wesentlich andere Bewegung hat als der Spruch vom Verhältniß zum Nächsten.

So müßten wir am Ende mit Calvin sagen, die Verbindungspartikel sey überflüssig und der Spruch sey abgesondert für sich zu lesen*): so ist es in der That, aber der Evangelist sah die Sache anders an; er meinte den Spruch, den er oben aus der Schrift des Lukas noch nicht aufnahm, hier im besten Zusammenhange anzubringen, hier, wo es uns unmöglich ist, für ihn eine Art von Zusammenhang zu entdecken.

5. Die enge Pforte.

Matth. 7, 13. 14.

Als Jesus auf der Reise nach Jerusalem begriffen war und Städte und Flecken lehrend durchzog, fragte ihn Jemand: Herr, meinst du, daß nur Wenige selig werden? (Luk. 13, 22—24.)

Was für eine neugierige Frage! Was für eine Frage, welche die Antwort schon vorausnimmt, ja eigentlich nichts Anderes als das Thema ist, das in der Antwort Jesu nur bildlich etwas weiter ausgeführt wird, wenn es heißt: „Ringet darnach durch die enge Pforte einzugehen; denn Viele werden, das sage ich euch, einzugehen trachten und es nicht vermögen.“

Fragen von solcher Art, welche das Thema der Antwort enthalten, sind Nichts als Schöpfungen des Pragmatismus und es ist nur zu billigen, daß Matthäus den Spruch von einem so gemachten Anlaß abgesondert und den Inhalt der Frage in denselben verarbeitet hat**). Die enge Pforte, weil er die Frage ausläßt, bezeichnet er als die Pforte, die zum Leben führt, den Weg zu ihr nennt er, da er einmal im freien Ausarbeiten des Thema begriffen ist, einen engen und Wenige, sagt er, finden sie (αὐτήν)

*) οὖν: supervacua est illatio, quemadmodum saepe (!) in concisis sententiis particulae istae abundant. Dixi autem supra, non unam Christi concionem referri a Matthaeo: sed ex variis sermonibus summam doctrinae ejus contexi. Seorsim ergo legenda est haec sententia.

**) ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν V. 7, 14.

— man weiß nicht gerade, ob den Weg oder die Pforte; eigentlich hätte er Beides zusammenfassen müssen, aber er denkt nur an die Pforte, von der er bei Lukas liest und die ihn vorzugsweise beschäftigt: eine Verwirrung, welche beweist, daß er von einem Text beherrscht ist, der nur von der Pforte spricht. Endlich bildet er aus freier Hand das Gegenstück zur Pforte des Heils, wenn er ihr die weite Pforte und den breiten Weg, der zum Verderben führt, entgegenstellt: wieder nicht ohne einige Verwirrung, indem er zu Beidem, dem Weg und der Pforte hinzusetzt, daß Viele durch dieselbe (*δι᾽ αὐτῆς*) hindurchgehen, also auch hier wieder nur die Pforte im Auge hat und den Weg in der Construction des Satzes vergißt *).

Schleiermacher unterläßt es nicht zu bemerken, Jesus „habe sich bei anderer Gelegenheit desselben Bildes etwas anders gewendet bedient"**). Wenn es aber erstens höchst wahrscheinlich ist, daß Lukas ein Bild, das in der Gemeinde entstanden und geläufig geworden war, zu einem Spruch Jesu umgewandelt hatte, so ist es absolut gewiß, daß es allein Matthäus ist, welcher diesen bildlichen Spruch weit ausgearbeitet hat. Der Beweis liegt in der so eben nachgewiesenen Verwirrung und in der Uebereinstimmung des Eingangs und der Construction des Spruchs ***).

6. Die falschen Propheten.

Matth. 7, 15—20.

Die Gewohnheit, auch die des Buchstabens ist eine ganz besondere Macht. Wenn wir an Lehrer denken, deren Aussprü-

*) Die Erklärung de Wette's 1, 1, 79 „*δι᾽ αὐτῆς*] scil. *ὁδοῦ*, nicht *πύλης*, vergl. 8, 14," ist geradezu falsch zu nennen, und was die Verweisung auf C. 8, 14, wo von einem Eingehen *εἰς τὴν οἰκίαν*, vom Eintritt in ein Haus, aber nicht vom Durchgang durch ein Thor die Rede ist, bedeuten oder helfen soll, gestehen wir, nicht begreifen zu können. Nur so viel sehen wir, daß es unnütze Quälerei ist.

**) p. 194.

***) Lukas: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι — — καί*. Matthäus: *εἰσέλθετε δ. τ. στ. π. ὅτι — — καί*.

chen wir nicht sogleich trauen, oder denen wir entschieden unsern Glauben versagen, so ist der letzte Satz, mit dem wir uns beruhigen oder den wir in der Polemik als letzte Instanz gebrauchen, der Spruch: aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Wir erfahren es sogar oft genug, wie diese Instanz sehr zur Unzeit angegangen wird, wenn es vielmehr darauf ankam, eine Lehre bis in ihren innern Kern zu erforschen, statt aus ihr voreilige Consequenzen zu ziehen. Aber es ist so, diese Instanz ist sehr gesucht und ist so häufig gesucht, weil — es geschrieben steht.

Dennoch oder vielmehr gerade wegen jenes Mißbrauchs erlauben wir uns einige bescheidene Zweifel, ob der Spruch von den Früchten ursprünglich in und mit der Reflexion auf die falschen Propheten und als Kriterium für die Lehre derselben entstanden sey. Zunächst ist nicht zu läugnen, daß das Kriterium viel zu allgemein ist, als daß es auf die Lehre der falschen Propheten allein beschränkt werden könnte. „Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" kann sich auf die gesammte weltliche Umgebung der Gläubigen beziehen und für diese den Rath enthalten, was ihnen gleichartig sey oder nicht, sollen sie aus dem letzten Ergebniß jeder Richtung beurtheilen.

Viel allgemeiner noch ist der Gedanke in dem Spruche: „ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen und ein schlechter nicht gute Früchte" und in der weitern Ausführung dieses Spruches. Die That, soll damit gesagt seyn, hat je nach ihrer sittlichen oder unsittlichen Bestimmtheit die allgemeine Bestimmtheit des Innern zu ihrer Voraussetzung.

Eine neue, unerwartete Wendung nimmt endlich der Gedanke, wenn am Schluß vom Gericht gesprochen wird V. 19: „jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen." Der Evangelist macht uns auf die Dissonanz recht aufmerksam und läßt sie uns recht scharf hören, damit sie sich ja nicht im Fluß des Hörens oder Lesens verliere. „Erkennet sie demnach, läßt er den Herrn V. 20 schließen, aus ihren Früchten!" Aber was hat die Angabe des Kriterium der geistigen Gesundheit, was hat der Satz, daß das Aeußere dem Innern entspricht, mit der Reflexion auf das Gericht zu thun?

Und wie kann aus dieser Reflexion die Ermahnung, auf die Früchte zu sehen, auch nur im Entferntesten abgeleitet werden?

Der Evangelist hat Sprüche, die mit einander Nichts zu schaffen haben, verwirrt und einen Spruch, der anfangs viel allgemeiner war, in eine engere Beziehung hineinzogen.

Die Probe! Matthäus kehrt zu der Rede des Lukas, die er nach dem Spruche vom Splitterrichten verlassen hatte, wieder zurück und kommt somit zu dem Spruch, daß die Frucht immer der Natur des Baumes entspricht. Hier, bei Lukas ist der Gedanke rein d. h. in der Allgemeinheit, die ihm zukommt, durchgeführt und der Satz: „jeder Baum wird aus seiner eigenthümlichen Frucht erkannt" bleibt in dieser Allgemeinheit, in welcher der Spruch von vornherein sich hält, stehen. Auch das Folgende, daß der gute Mensch aus dem guten Schatz seines Herzens Gutes hervorbringt und der schlechte Schlechtes, denn weß das Herz voll sey, davon gehe der Mund über, gehört noch derselben Dialektik des Innern und Aeußern an (Luk. 6, 43–45.).

Matthäus hat geändert: er hat einem allgemeinen Gedanken eine beschränktere Beziehung gegeben, indem er den Spruch von den Früchten des Baumes zu einem Kriterium macht, dessen sich die Gläubigen gegen die falschen Propheten bedienen sollen. Weil einmal vom Baume die Rede ist, so schreibt er den Spruch vom Schicksal des Baumes, der nicht gute Früchte bringt, zum zweitenmale aus Luk. 3, 9 wörtlich ab. Den Spruch von der Rede, welche aus dem Schatz des Herzens hervorgeht, läßt er aber aus, weil die Einmischung der falschen Propheten die Ausführung dieses Abschnittes schon reich genug gemacht hatte. Er bringt ihn dafür bei einer spätern Gelegenheit nach, wo er es nicht versäumt, den Spruch von den Früchten des Baumes noch einmal aus der Schrift des Lukas aufzunehmen (Matth. 12, 33—35.).

Wer die falschen Propheten sind? Ob Irrlehrer innerhalb der Gemeinde oder Andere, die außerhalb der Gemeinde stehen und einen besondern Weg zum Heil gefunden haben? Die Frage ist so wichtig und trotz der Analogie, die wir im A. T. am Gebrauch jenes Wortes besitzen, so unendlich schwierig zu lösen, daß es Unrecht wäre, wenn wir sie beantworten und den guten

Theologen die Freude rauben wollten, welche sie daran finden, so überaus großartige Aufgaben von Commentar zu Commentar zu behandeln.

---

§ 24.

Der Epilog.

Matthäus 7, 21—27.

Von den Worten V. 21: Nicht jeder, der zu mir spricht: Herr, Herr, wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel thut — von diesem Satze an dürften wir eigentlich noch nicht den Epilog rechnen. Denn heißt es sogleich darauf V. 22: Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: haben wir nicht in deinem Namen geweissagt (*προεφητεύσαμεν*) u. s. w., so bezieht sich diese Wendung doch noch zu bestimmt auf die falschen Propheten, von denen vorher die Rede war, und es fehlt ihr die Allgemeinheit, welche dem Epilog der Bergpredigt eigen seyn müßte.

Dennoch soll mit jenen Worten der Epilog beginnen, denn V. 24 wird zu dem Gleichniß von dem Manne, der sein Haus auf einem Felsen erbaute, der Uebergang mit der Voraussetzung gemacht, daß der Anfang des Epilogs schon gegeben sey. „Jeder also, der diese meine Reden hört und danach thut, gleicht dem Manne u. s. w." Das kann nur gesagt werden, wenn der allgemeine Satz, daß die Worte Jesu nicht nur gehört, sondern auch gethan werden sollen, als das Thema vorher aufgestellt war.

Aber — die Schwierigkeit erreicht jetzt ihre Spitze — dieses Thema war vorher nicht nur nicht aufgestellt — es hieß V. 21 nur: wer den Willen des himmlischen Vaters thue, komme ins Himmelreich — sondern es war so eben V. 22. 23 ein Gedanke entwickelt worden, an welchen der Spruch V. 24 unmöglich durch also — *οὖν* — angeschlossen werden kann. Denn wird V. 22. 23 das Ungenügende der Werkthätigkeit dargestellt, wie kann diese in Einem Athemzuge wieder empfohlen und diese

Empfehlung als Folgerung — οὖν — jener Darstellung bezeichnet werden? Im Gefühl dieser Schwierigkeit sagt man, diese Empfehlung knüpfe an den weiter zurückliegenden Spruch V. 21 wieder an*); aber wie kann sie einen so widerspenstigen Spruch, der unmittelbar vorhergeht, so leicht überspringen, und dürfte sie diesen ungeheuren Sprung wagen, kann sie denn wirklich an V. 21 anknüpfen? Nein! Denn hier war mit keinem Worte von dem Hören und Thun der Worte Jesu gesprochen.

Davon aber war bei Lukas vor dem Gleichniß von dem Manne, der sein Haus auf dem Felsen baut, die Rede. Hier ist Zusammenhang und bildet der Epilog (C. 6, 46—49.) ein vollendetes Ganze. Hier begann der Epilog mit den Worten: V. 46 „was nennet ihr mich aber Herr, Herr, und thut nicht, was ich sage" und hier stimmt Alles vollkommen zusammen, wenn sogleich darauf V. 47 gesagt wird: „jeder, der zu mir kommt und meine Rede hört und sie thut, wem er gleich ist, will ich euch zeigen. Er ist gleich dem Manne u. s. w."

Den Vorwuf: was nennet ihr mich Herr, Herr, und thut nicht, was ich rede, hat Matthäus V. 21 zu einem allgemeinen Kanon ausgearbeitet und, indem ihn der Ausruf Herr, Herr! daran erinnerte, einen Spruch aus der Schrift des Lukas hinzugefügt, in welchem die formelle und nominelle Beziehung auf den Herrn als unzureichend für die Würdigkeit zum Himmelreich zurückgewiesen wird. Erst vor einigen Augenblicken hatte Matthäus aus der Schrift des Lukas den Spruch von der engen Pforte abgeschrieben, es ist ihm also noch in frischem Angedenken,

---

*) z. B. Fritzsche zu Matth. p. 299: οὖν (v. 24.) redire nos jubet ad v. 21. Fritzsche — dieß können wir jetzt bemerken — hält den Apostel Matthäus selbst für den Verfasser des ersten Evangelium und sagt, p. 301, Matthäus habe die Bergpredigt aus Sprüchen, als deren Urheber er Jesum wußte, componirt, aber nicht überall einen engen Zusammenhang bilden können, weil Sprüche diversi generis mitzutheilen waren. „Ceterum ibi, ubi particulae arctiorem cohaerentiam portendunt, accurata eam explicatione sic manifestare studuimus, ut Matthaeum perite versatum quemvis intellecturum speremus" — eine Hoffnung, die nicht in Erfüllung gegangen ist.

was hier unmittelbar darauf folgt, nämlich die Parabel von dem Hausherrn (Luk. 13, 25—27.), vor dessen Thüre auch Solche stehen, welche rufen: „Herr, Herr, öffne uns“ und von ihm zurückgewiesen ihn daran erinnern, daß sie mit ihm in Beziehung gestanden haben. Matthäus arbeitet ihre Rede so weit um, daß sie eine Rede der falschen Propheten wird, aber das letzte Wort, mit welchem der Herr die falschen Anhänger zurückweist, eignet er seiner Schrift unverändert an*).

Es wäre zuviel verlangt, wenn wir darüber noch ein Wort verlieren sollten, daß die Parabal von dem Manne, der sein Haus auf einem Felsen erbaut, nur als Schluß einer längern Rede entstehen konnte, daß sie also freie Schöpfung desselben Lukas ist, welcher die vorhergehende Rede gebildet hat. Matthäus hat zu guter Letzt Alles gethan, um uns der Nothwendigkeit eines weitläufigen Nachworts zu überheben. Oder sollen wir es noch einmal sagen, daß die Bergpredigt des Matthäus freie Fortbildung der Keime ist, die sich in der Schrift des Lukas finden? Wozu noch dieß quod erat demonstrandum? Der Beweis liegt in der Ausführung dieses ganzen Abschnittes und wir behalten zum Schluß noch Zeit, auf das vierte Evangelium einen Rückblick zu werfen.

---

§ 25.

Rückblick auf das vierte Evangelium.

Es wird ein Blick der Versöhnung seyn müssen.

Und ein Blick, wenn er nur herzlich und aufrichtig gemeint ist, ist genug.

Ueber das Verhältniß der Geschichtsmasse der synoptischen

---

*) Luk. 13, 27: καὶ ἐρεῖ, λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας. Matth. 7, 23: καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς, ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

Evangelien und des vierten Evangelium dürfen wir nämlich noch nicht einmal soweit in diesem Augenblicke urtheilen, als wir die erstern bis jetzt haben kennen lernen. Es gilt in dieser Beziehung besonders der Frage, warum in dem vierten Evangelium die Vorgeschichte fehle, einer Frage, deren genügende und befriedigende Beantwortung noch lange nicht gegeben ist, wenn wir nur mittelbar aus seinem Inhalte schließen wollten, daß sie von diesem ausgeschlossen werde oder nicht. Wir müssen aus deutlichen Angaben wissen, ob es die heilige Vorgeschichte mit Bewußtseyn ausschließe oder voraussetze, oder ob nicht mit Bewußtseyn. Um diese letzte Sicherheit des Urtheils zu gewinnen, müssen wir durch die vollständige Vergleichung darüber Gewißheit erreicht haben, ob der vierte Evangelist mit einem oder mehreren Schriften des synoptischen Kreises bekannt gewesen sey. Später also!

Einen Punct aber und zwar einen Punct von umfassenderer Wichtigkeit können wir jetzt schon in sein gehöriges Licht setzen. In unserer Kritik des vierten Evangelium haben wir es nachgewiesen, daß die Reden, welche es dem Herrn (so wie dem Täufer und den auftretenden Personen überhaupt) in den Mund legt, freie schriftstellerische Arbeit des Verfassers sind. Diesem Ergebniß gegenüber erkannten wir es zwar an, daß die Reflexion auch in der synoptischen Darstellung der Reden Jesu nicht gefeiert habe, aber, sagten wir, das Subjective des Mittels, durch welches sie hindurchgegangen sind, ist hier am meisten aufgehoben, da sie durch den allgemeinen Geist der Gemeinde hindurchgegangen sind. Wir ließen also noch den Schein bestehen, daß wir in der synoptischen Darstellung die Reden Jesu in ihrer geschichtlichen Ursprünglichkeit besitzen und wir mußten diesen Schein noch bestehen lassen, da erst die spätere Untersuchung uns zeigen konnte, in welchem Sinne jene Kategorie des Ursprünglichen zu fassen sey. Jetzt können wir die erste Abrechnung halten.

Der Gegensatz ist jetzt ein vernünftiger geworden. Die Reden Jesu in den synoptischen Evangelien sind nicht weniger der spätern Reflexion entsprungen, wie diejenigen, welche das vierte berichtet. Dennoch bleibt der Gegensatz, aber als ein innerer,

als Gegensatz in Einer und derselben Linie der Entwicklung Eines und desselben Princips. Freie schriftstellerische Arbeit sind beide: der Kreis der Lehrentwicklung, welchen die Synoptiker geschaffen haben, und derjenige, in welchen uns der vierte Evangelist führt. Beide sind die Reflexion desselben Princips, aber die ursprüngliche Reflexion desselben finden wir in den synoptischen Schriften, die spätere Arbeit in der Darstellung des Vierten. Die Synoptiker nahmen das Princip in der einfachen Allgemeinheit auf, die es in der Gemeinde bis zu ihrer Zeit gefunden hatte, und sie geben uns die religiöse Reflexion desselben, die als solche positiv in einzelnen Sätzen, Sprüchen, Gnomen und Parabeln sich ausspricht, und nur darin gehen sie auseinander, daß Matthäus, der Späteste, den Versuch macht, die positiven Bestimmungen freier in Fluß zu setzen und in eine Art von systematischen Zusammenhang zu bringen, obwohl er sich von dem Standpunct seiner Vorgänger nicht völlig losreißen kann, da er in demselben Augenblicke, wo er aus freier Hand einen neuen Zusammenhang bildet, positive Sätze, die er vorfindet, einfügt oder selber neue Sätze schafft und ausarbeitet, die mit dem eingeleiteten Zusammenhang keine innere Berührung haben.

Dieser ursprünglichen und religiösen Reflexion und ihrer positiven Natur steht die Reflexion des vierten Evangelisten als die dogmatische gegenüber. Ihre Voraussetzung ist nicht mehr die einfache Allgemeinheit des Princips, wie sie unmittelbar im Leben und Glauben der Gemeinde gegeben ist, sondern die Allgemeinheit, wie sie nach ihrer ersten positiven Darstellung sich in die Einfachheit des Wesens zusammengezogen hat und in dieser Welt des Wesens auf ihre ewigen Voraussetzungen zurückgeht und die innere Nothwendigkeit der einzelnen Bestimmungen zu ergründen sucht.

So viel wenigstens mußten wir hier bereits aussprechen, um dem vierten Evangelisten die Genugthuung zu geben, welche ihm die Kritik der synoptischen Evangelien verschafft hat. Wir können nun mit erleichtertem Herzen vorwärtsschreiten, da die bisherige Spannung beider Kreise der evangelischen Anschauung

nachgelassen hat und uns die Gewißheit gegeben ist, daß wir es in beiden Kreisen mit freier Menschlichkeit und mit Werken des Selbstbewußtseyns zu thun haben — eine Gewißheit, die — wir dürfen es hoffen und im voraus erwarten — in dem folgenden Theil der Untersuchung sich nur noch umfassender bestätigen und die letzte Abrechnung herbeiführen wird.

Beilage.

Die messianischen Erwartungen der Juden zur Zeit Jesu.

Alle diejenigen, welche sich gegen die Straußische Auffassung der evangelischen Geschichte in den letzten Jahren ausgesprochen haben, hielten es auch für ihre Pflicht, gegen die Ableitung der heiligen Geschichte aus den messianischen Erwartungen der Juden zu protestiren. Dieser Protest mochte aber noch so ernstlich gemeint oder mit heiligem Abscheu vor dem vermeintlichen Frevel ausgesprochen seyn — er war von Anfang an doch nur ohnmächtig und blieb kraftlos, da er Gfrörer nicht verhindern konnte, die bekämpfte Ansicht bis zu jenem Extrem, welches sie erreichen konnte, auszubilden. Was half es aber auch wohl, daran zu erinnern, daß dieses oder jenes jüdische Buch, welches der Kritiker als Quelle für die Anschauungen der Evangelisten bezeichnete, sechs, sieben oder vierzehn Jahrhunderte nach der Abfassung der Evangelien geschrieben sey, was konnte wohl eine Argumentation dieser Art, die sich nur auf einzelne und wenige Puncte richtete, helfen, wenn man mit Strauß die Grundvoraussetzung theilte, daß schon vor dem Auftreten Jesu die messianische Erwartung unter den Juden geherrscht habe, und wenn man sogar ziemlich genau anzugeben wußte, von welcher Beschaffenheit sie gewesen sey? In demselben Grade mußte ein Streit von dieser Art vergeblich und unnütz seyn, wie es für Strauß unmöglich war, die Entstehung der evangelischen Geschichte begreiflich zu machen, so lange er eben so orthodox wie Hengstenberg die messianische Dogmatik der Juden als eine solche betrachtete, die vor dem

Auftreten Jesu schon vollkommen ausgebildet gewesen sey. Beide, die Kritik und die Apologetik, nahmen an demselben Irrthum Theil, ihr Kampf konnte nur zu einem unfruchtbaren Zank, aber nicht zur Entscheidung führen und am meisten mußte die Sache leiden — sie blieb in Vorurtheilen begraben.

Seitdem nun Gfrörer die Unkritik auf den Gipfel getrieben hat, ist es endlich Zeit, zur Besinnung zu kommen und die Vernunft, welche in diesem Puncte noch nicht zur Anerkennung gelangt ist, nach zweitausendjährigem Irren in der Geschichte wieder zu erkennen. Es gilt — wer ahndet nicht sogleich welcher unendlich wichtigen Angelegenheit? — es gilt, die Kritik zur letzten Krisis zu bringen und sie zum jüngsten Gericht der Vergangenheit zu machen, indem sie zur vollendeten Idealität und Allgemeinheit erhoben und von dem letzten unerkannten Positiven, mit dem sie bis jetzt noch verwickelt war, befreit wird; es gilt der letzten aber hartnäckigsten Voraussetzung, die sie bisher noch mit der Apologetik theilte — und wie außerordentlich ist der Lohn, welcher der Auflösung dieser unkritischen Voraussetzung folgt, wenn dem christlichen Princip die schöpferische Kraft wieder zuerkannt wird, die ihm auch die bisherige Kritik noch abgesprochen hatte?

Die Apologetik, wie sie seit dem Anfange der christlichen Gemeinde bis auf unsere Tage sich ausgebildet hat oder vielmehr im Grunde dieselbe geblieben ist, konnte als solche nicht einmal den Gedanken fassen, daß es möglicherweise zur Frage kommen könne, ob die Anschauung des Messias schon vor der Zeit Jesu Reflexionsbegriff geworden und als solcher zur Herrschaft gelangt sey. Sie konnte es nicht — denn ihr steht es von vornherein fest, daß der Inhalt der Offenbarung von Anfang an derselbe und immer als dieser Eine Gegenstand des Bewußtseyns gewesen sey*); sie darf es nicht — denn in ihrem beschränkten polemischen Interesse glaubt sie den Zusammenhang des A. und N. T. nur dann sichergestellt zu haben, wenn sie

*) Der Verf. erlaubt sich, auf die ausführliche Auseinandersetzung in seiner Darstellung der Religion des A. T. § 54 zu verweisen.

den Inhalt des letzteren schon in dem ersteren als wirklichen Gegenstand des Bewußtseyns nachweist. Die Vorbereitung des Christenthums anders als so zu fassen, daß Jesus nur zu sagen brauchte: sehet, ich bin das, was ihr bisher erwartet habt — das ist ihr völlig unmöglich.

Auch der Kritik war es bisher unmöglich, sich und die Geschichte von den apologetischen Fesseln zu befreien, da sie, wie jeder Gegensatz in seiner ersten Gestalt, die Voraussetzungen des Gegners theilte und sie nur anders bestimmte. Hengstenberg und die vor ihm kamen, sagen, in Jesus sey dasjenige erschienen, was die Frommen bis dahin nur gehofft und erwartet haben: Strauß sagt, in der christlichen Gemeinde sey die Geschichte Jesu als Abbild und Erfüllung der jüdischen Erwartungen geschaffen und ausgearbeitet worden.

Nachdem wir in der obigen Kritik bewiesen haben, daß die evangelische Geschichte rein und allein im christlichen Selbstbewußtseyn ihr Princip habe und daß ihre Voraussetzungen, so weit sie im A. T. enthalten sind, erst von der Gemeinde und den Evangelisten als diese Voraussetzungen für die Ausarbeitung des christlichen Princips und des messianischen Bildes benutzt sind, wollen wir noch in den Grundzügen den Beweis führen, daß das messianische Element der alttestamentlichen Anschauung vor dem Anfange der christlichen Aera sich nicht zu einem Reflexionsbegriffe vollendet habe.

Daß die messianischen Anschauungen der Propheten von diesen noch nicht zur Einheit und Festigkeit des Reflexionsbegriffes erhoben sind, brauchen wir hier nicht ausführlicher zu erwähnen: wir haben es in unserer Darstellung der Religion des A. T. bewiesen. Das Interesse der gegenwärtigen Untersuchung liegt einzig und allein in der Frage, ob in den nächsten Jahrhunderten vor dem Auftreten Jesu der Gedanke „des Messias" unter den Juden geherrscht habe.

Schlagen wir zunächst die Uebersetzung der Siebenzig auf, deren älteste Bestandtheile in das dritte Jahrhundert vor Christo hinaufreichen sollen, so haben wir an Jonathan's Paraphrase ein Beispiel, wie eine Uebersetzung des A. T. aussehen muß,

wenn sie in einer Zeit und Umgebung geschrieben ist, wo „der Messias" Gegenstand des Bewußtseyns und die Anschauung Dogma geworden ist. Die einzelnen Stellen, welche messianisch gefaßt werden können und sollen, muß der Uebersetzer als solche bezeichnen, er muß ausdrücklich bemerken, daß hier, an diesem Orte vom Messias gesprochen werde, und eine nothwendige Folge von dieser Reflexion wird endlich die seyn, daß selbst in der Uebersetzung die systematische Theorie sich nicht verläugnen kann, nämlich der Inhalt der einen Stelle in die andere übertragen und eine Anschauung mit der andern combinirt wird — Alles Dinge, die man in der Uebersetzung der LXX vergeblich sucht. Einmal (im Segen Bileam's 4 Mos. 24, 7.) heißt es zwar abweichend von dem Urtexte: „es wird ein Mann hervorgehen aus Jacob's Samen und über viele Völker wird er herrschen;" daß es aber der Messias sey, ist nicht nur nicht gesagt, es ist vielmehr klar, daß es der Mann, also ein zukünftiger König überhaupt seyn soll, der (V. 17.) die Fürsten Moab's verwunden und die Kinder Seth's plündern wird.

Gesenius*) sieht in Jes. 38, 11 eine „messianische Stelle, welche die LXX hineinträgt." Im Urtext sagt nämlich Hiskias: „ich werde nicht mehr Jehova sehen," die Siebenzig, welche bekanntlich solche Aussprüche, in denen von einem Schauen Gottes die Rede ist, verändern, setzen dafür: „ich werde nicht mehr das Heil Gottes sehen, *τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*." Aber was könnte darin Messianisches enthalten seyn, wenn die LXX statt des Bestimmteren „Gott" das Abstractere einer Beziehung Gottes zur Welt oder statt des Allgemeineren eine bestimmte Art der Offenbarung des Göttlichen setzen? Gesenius**) sagt zwar: „man vergleiche für den kaum mißzuverstehenden Ausdruck Luk. 2, 30. 3, 6. Act. 28, 28." Wenn aber die allgemeinen und unbestimmten Kategorieen eines früheren Standpunctes, welche der spätere zur Bezeichnung — und noch dazu zur abstracten Bezeichnung — seines bestimmteren Inhalts be-

*) Comm. über den Jesaia, II, 1, 62.
**) Ebend. p. 63.

nutzt, deshalb auch schon früher denselben Inhalt ausgedrückt hätten, dann ist die Uebersetzung der LXX voll von messianischen Stellen. Lukas hat seine Diction nach der der LXX gebildet und dießmal gethan, was immer der spätere Standpunct thut, daß er dem früheren allgemeinen Ausdruck einen neuen Sinn gab, indem er ihn zur Darstellung der christlichen Anschauung verwandte.

Es ist bekannt und oft gesagt, daß die alttestamentlichen Apokryphen Nichts von dem Messias wissen. Diese ganze Literatur hat es in der Prophetie nur zu dem ärmlichen Product des Buches Baruch bringen können, eines Buches, in welchem alle Lebendigkeit und Kraft, welche zur Anschauung des Messias gehört, erstorben ist. Wenn in den apokryphischen Schriften dennoch zuweilen der Gedanke einer bessern Zukunft auftaucht, in welcher die Feinde des Volks gestraft oder bekehrt werden, oder wenn sogar die ältere Formel von einer ewigen Herrschaft des Hauses David's gebraucht und mit keinem Worte des Messias erwähnt wird, so liegt darin der stärkste Beweis, daß jener Zeit die messianische Erwartung völlig fremd war. Nur gelegentlich sogar, wenn nämlich der zufällige Zug der Rede auf David führt, wird von der ewigen Dauer seiner Herrschaft gesprochen (Sir. 47, 11. 1 Makk. 2, 57.) — Beweis genug, daß nicht ein lebendiger Glaube, der sich auf die Zukunft richtete, sondern nur die Gewohnheit des alttestamentlichen Ausdrucks diese hyperbolische unbestimmte Formel dem Schriftsteller geliehen hat.

Ein günstiges Geschick, oder vielmehr die Weisheit der Geschichte, der richtige Tact seiner Leser und seine eigne prophetische Kraft haben das Buch Daniel vor dem Schicksal, in die Reihe der Apokryphen gestellt zu werden, bewahrt und ihm den wohlverdienten Platz in der kanonischen Literatur verschafft. Obwohl in der Zeit der apokryphischen Literatur, nach dem Kampfe mit Antiochus Epiphanes geschrieben, ist es nicht nur in chronologischer Hinsicht, sondern auch seinem innern Gehalte nach der Schluß der alten prophetischen Literatur. Die beiden Reiche, das des Herrn des Himmels und dasjenige der Welt, sind in diesem Buche schon mit der entschiedensten Reflexion getrennt und

das himmlische erscheint als fester und gewisser Gegenstand der Erwartung. Der Messias ist wie bei keinem Andern der Propheten freier Gegenstand der Betrachtung geworden, auf den Wolken des Himmels fährt er daher und wird zu dem Throne des Alten der Tage gebracht, um alle Gewalt, Herrlichkeit und Herrschaft zu empfangen. So weit es auf dem prophetischen Standpuncte geschehen konnte, ist hier die Reflerion vollendet; denn weiter kann sie auf diesem Standpuncte nicht geführt werden als bis zu jener Form der freien Combination, welcher der Messias als selbstständige Persönlichkeit der himmlischen Welt von vornherein feststeht und die ihn im voraus mit der allgemeinen Macht, die ihm bestimmt ist, bekleidet werden läßt.

Der gewaltige Mann, welcher in einer so geistesarmen Zeit, wie die makkabäische war, das Buch Daniel geschrieben hat, stand mit seiner Anschauung, welche den letzten Uebergang von der Weissagung zur Erfüllung bildete, allein und der tiefe Inhalt seines Werkes blieb auch in der folgenden Zeit unerkannt, bis er im Selbstbewußtseyn Jesu und der Gemeinde zur Fortentwicklung gelangte und Früchte trug. Der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer, der am Schluß des zweiten Jahrhunderts vor Christo schrieb und, wie mehrere Stichworte beweisen, das Buch Daniel kannte und benutzte, hatte keine Ahndung, was für einen Schatz er in diesem Buche besitze. Hätte die Zeit die Erwartung des Messias gehegt und wären ihre Kräfte der Ausbildung der messianischen Idee gewidmet gewesen, so hätte der Standpunct der Reflerion, welchen das Buch Daniel gegründet hatte, wenigstens behauptet werden müssen, wenn wir die Forderung einer weiter gehenden Entwicklung für einen Augenblick vergessen sollen. Der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer weiß aber Nichts von einem Messias, nur das weiß er, daß seiner Zeit die prophetischen Offenbarungen fehlen, welche früheren Zeiten zu Theil geworden waren, und nur die Wiederkehr derselben, Nichts weiter hofft er von der Zukunft (1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.).

Ganz ohne Bedeutung für die Entwicklung und Begründung des christlichen Princips ist zwar die geistige Arbeit, welche die apokryphische Literatur des A. T. erzeugt hat, nicht gewesen.

Der Gedanke der göttlichen Weisheit, in welchem diese Literatur ihren Höhepunct erreicht hat, wurde von dem christlicheu Selbstbewußtseyn wieder aufgenommen und gab ihm sogar das Material und die Kategorie dazu her, als es den Versuch machte, im göttlichen Wesen den Unterschied zu bestimmen, in welchem die Persönlichkeit des Messias ihre ewige Voraussetzung hatte. Was heißt das aber Anderes als: jener Gedanke der Apokryphen konnte für das christliche Princip erst wichtig und fruchtbringend werden, als es selbst bereits aus seiner ersten ursprünglichen Form in die Reflexion eingegangen und zur Reflexion auf sich selbst geworden war? Für das erste Hervortreten des christlichen Princips war er nicht unmittelbar von Bedeutung und noch viel weniger konnte er das Volksbewußtseyn geradenweges zu messianischen Erwartungen hintreiben. Im Gegentheil! nach seiner abstracten Haltung und Durchführung mußte er alle Diejenigen, auf welche er Einfluß gewann, von der bestimmten messianischen Hoffnung, wäre sie wirklich als solche vorhanden gewesen, abziehen und ihrem Blick eine wesentlich andere Richtung geben. Mit der Vergangenheit der Geschichte, mit der früheren Leitung des Volks, mit dem Verhältniß Israel's zu den andern Völkern beschäftigt sich der Gedanke der Weisheit, er will die allgemeine Beziehung des göttlichen Wesens zur Welt in der Bestimmtheit fassen, in welcher die Geschichte des Volks und sein Verhältniß zur übrigen Welt begründet ist, er faßt diese Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst noch abstract und vermag sie nicht zu wirklicher Persönlichkeit zu bringen — was kann da der Gedanke des Messias, der sich auf die Zukunft richtet, der es mit einer bestimmten Persönlichkeit zu thun hat, noch für Bedeutung haben? Ist der Gedanke der Weisheit für das christliche Princip von Wichtigkeit gewesen, so war es nur auf dem Umwege, welchen die Geschichte gewöhnlich in Uebergangszeiten einzuschlagen liebt, daß er das Volk die beschränkte Fassung der messianischen Idee, die sich bei den Propheten findet, vergessen ließ und dem Volksbewußtseyn eine abstracte Allgemeinheit gab, aus welcher jene Idee in einer tiefern Form, mit einem allgemeineren Hintergrunde und mit einer gehaltvolleren Voraussetzung wiedergebo-

ren werden sollte. So lange aber jener Gedanke ausgebildet wurde und während er die Geister mit dem ersten ursprünglichen Interesse beschäftigte, war es nicht anders möglich: der bestimmte Gedanke des Messias konnte weder vorhanden seyn, noch aus den älteren prophetischen Anschauungen sich zu einer festen Gestalt herausbilden.

Er hat sich auch in den Schriften Philo's — wenn wir über die Zeit, da Jesus auftrat, hinausgehen dürfen — noch nicht gebildet. Philo spricht wie Baruch, Sirach und andere Verfasser apokryphischer Schriften von einer Zeit, in welcher das Volk aus der Zerstreuung in sein Vaterland zurückkehren wird und seine Feinde gestraft werden. Was weiß er aber von dem Messias? Einmal *) spricht er (nach 4 Mos. 24, 7. LXX) von einem Manne, der als Feldherr und Krieger aufstehen und große Völker besiegen wird. Einmal! Was heißt das bei einem Schriftsteller, der so schreibselig ist, wie er! Und dieß Einemal gebraucht er die Worte der heiligen Schrift, ja er bemerkt sogar, daß er die Worte einer Weissagung anführe**)! Er, der sonst so weitläufig ist, der seine Gedanken so oft und in den verschiedensten Wendungen wiederholt, ist in diesem Puncte so wortkarg und wenn er einmal zu ihm hingeführt wird, berührt er ihn nur mit den Worten, die ihm die Schrift an die Hand gibt? Er wiederholt eine Anschauung, der er keine neue Wendung geben kann? In seinem System hat diese Anschauung keine innere Stellung erhalten, keine Ausbildung gewonnen — nur der Zufall hat sie ihm einmal dargeboten. Sie steht aber auch außer allem Zusammenhange mit einer andern Anschauung, nach welcher das Volk auf der Rückkehr in das Vaterland von einer menschlichen Gestalt geführt werden soll, die aber göttlicher, als daß sie die natürlich-menschliche wäre, und nur denen, die gerettet werden sollen, sichtbar, den Feinden aber unsichtbar seyn würde***). Wahrscheinlich ist es der Logos, der in dieser Weise

*) de praem. Opp. II, 423.

**) ἐξελεύσεται ἄνθρωπος, φησὶν ὁ χρησμός.

***) de execr. Opp. II, 436.

dem Volke als Führer dienen wird. „Der Messias" ist aber weder diese unbestimmte, schwebende und haltlose Gestalt noch der Völkerbezwinger, von dem an der andern Stelle die Rede ist. Schon deshalb können wir nicht sagen, daß Philo „den Messias" kenne, weil er beide Anschauungen von dem Kriegshelden und von der Luftgestalt, welche dem Volke bei der Heimkehr ins Vaterland vorschweben wird, vereinzelt und fremdartig neben einander stehen läßt. Es kann seyn, daß Philo, als er zu diesen vereinzelten Anschauungen kam, von einem Triebe geleitet wurde und einem Anstoße folgte, der von der geistigen Revolution, die indessen in Palästina ihr Werk begonnen hatte, ausgegangen war. Es ist eben so sehr möglich, daß ohne einen Anstoß von dieser Art die Weissagung 4 Mos. 24, 7 und seine Ansicht, daß der Logos in der Wolkensäule die Israeliten aus Aegypten geführt habe, ihm den Stoff gaben, mit dem er seine Anschauung von der letzten Befreiung und Erlösung des Volkes ausfüllte. Aber gewiß ist es, daß aus der Ueberlieferung der Gedanke des Messias ihm nicht gegeben war, schon daraus ist es gewiß, daß er einige wenige Fälle ausgenommen die prophetischen Schriften nicht berücksichtigt und sich nur mit dem Gesetz und dessen Erklärung beschäftigt. Sobald aber unter dem jüdischen Volke der Gedanke des Messias nur einigermaßen zu Kraft und Leben gekommen war, so war auch der Blick sogleich auf die Propheten gerichtet und das Studium der Schriften derselben lebendig geworden.

Weder in den letzten Jahrhunderten vor Christo noch im Anfange der christlichen Aera waren die Propheten der Gegenstand eines allgemeinen Interesses oder der gelehrten Erklärung oder ihre Schriften gleich dem Gesetze in den Synagogen vorgelesen.

Wir hören Nichts davon, daß die messianischen Erwartungen einen Streitpunct zwischen den Pharisäern und Sadducäern bildeten. Beide Secten gingen zwar auch darin auseinander, daß die Sadducäer nur den mosaischen Schriften gesetzgeberische Bedeutung zuerkannten; zu dieser Beschränkung des legislativen Kanon bewog sie aber nicht die geringste Rücksicht auf die mes-

stanischen Weissagungen — diese kamen gar nicht zur Sprache, — sondern außer dem dogmatischen Interesse, daß sie die Auferstehung und die Existenz der Engel läugneten, zwang sie zu dieser negativen Kritik ihr Gegensatz gegen die traditionelle Fortbildung des Gesetzes, für welche die Pharisäer eiferten. Von diesen Satzungen der Ueberlieferung glaubten sie sich nicht anders und nicht vollständiger befreien zu können, als wenn sie nur das ursprüngliche Gesetz als Kanon der positiven Religions- und Gesetzes-Bestimmungen anerkannten.

Das Gesetz wurde auch allein in den Synagogen nach den Abschnitten, die für jeden Sabbath bestimmt waren, vorgelesen und erklärt. Selbst diejenigen, welche nach ihrer Voraussetzung ein Interesse haben, die Erklärung der Propheten so weit wie möglich vor den Anfang der christlichen Aera vorzuschieben, müssen zugestehen und wenigstens, um ihrer Hypothese noch einigermaßen eine Unterkunft vorzubehalten, sagen, daß „eine allgemeine (!) — als ob eine willkührliche oder an verschiedenen Orten anders bestimmte bewiesen wäre — eine allgemeine Feststellung der prophetischen Lesestücke im dritten Jahrhundert (nach Chr.) noch nicht geschehen war“ *).

Aber, sagt man, aus den Angaben des N. T. selber erhellt es doch als völlig geschichtlich, daß vor der Zerstörung des Tempels prophetische Lectionen längst üblich waren. Als Jesus (Luk. 4, 16. 17.) in der Synagoge zu Nazareth aufstand, um vorzulesen, reichte man ihm das Buch des Propheten Jesaias. Lukas wird sich aber wohl viel um das Costüme der Zeit bekümmert haben, falls es ihm wirklich bekannt gewesen wäre, wenn es ihm einmal darauf ankam, den Herrn die prophetische Stelle finden zu lassen, deren Erfüllung er in seiner Person nachweisen sollte! Damit das Wunder, daß Jesus gerade den passenden Ausspruch aufschlägt, einigermaßen vorbereitet und erleichtert werde, deshalb nur und aus keinem andern Grunde muß dem Herrn das Buch des Jesaias übergeben werden; es mußte so seyn, mochte man nun in der Synagoge auch die Propheten vorlesen oder

*) Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden p. 6.

nicht. In jedem Falle mußte auch Paulus in der Synagoge zu Antiochien „nach der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten" lehren Act. 13, 15. Natürlich! denn das Evangelium ruhte auf Beiden. Aber was erfahren wir wohl aus einem Pragmatismus dieser Art, der nur von christlichen Voraussetzungen aus gebildet ist, über die Einrichtung der Synagoge? Nichts! Gewiß nichts Zuverlässiges!

„Jonathan's Prophetentargum, sagt Zunz*), liefert als ein Ergebniß von Studien, die feste Nationalbegriffe erzeugt haben, den Beweis, daß schon geraume Zeit zuvor der Inhalt der prophetischen Bücher inner- oder außerhalb des targumischen Vortrages dem Publicum erläutert wurde." Allerdings, wäre es bewiesen, daß schon zur Zeit Jesu in Palästina die Schrift in chaldäischer Paraphrase vorgelesen wurde, wäre es gewiß, daß Jonathan ein Schüler Hillel's war, dann müßten die Propheten längst zuvor in den Synagogen erklärt worden seyn und die Erwartung des Messias längst schon geherrscht haben. Soll aber das Alter der Paraphrase Jonathan's beweisen, so müßte es selbst zuvor bewiesen seyn, so müßte es sich nicht beweisen lassen, daß es um Jahrhunderte jünger sey, und aus andern zuverlässigen Angaben müßte es zugleich feststehen, daß die prophetische Idee des Messias vor der christlichen Aera unter dem Volke Kraft gehabt habe.

Dem Beweis, daß sie nicht diese Geltung und Kraft gehabt habe, werden wir sogleich den andern hinzufügen, daß Jonathan's Paraphrase weit jünger sey, als die Neuern annehmen, nachdem wir zuvor einen andern Zeugen für die Herrschaft der prophetischen Idee des Messias vor der Zeit, da Jesus auftrat, beseitigt haben.

Wenigstens kann uns ein Machwerk wie das Buch Henoch, von dem es sich so bestimmt nachweisen läßt, daß es seine jetzige Gestalt allmählig und durch verschiedene Verfasser erhalten habe, nicht dahin bringen, einen Satz aufzugeben, der sonst überall bestätigt wird. In diesem Buche ist die danielische Anschauung

*) Ebend. p. 332.

vom Menschensohne mit vollkommen freier Reflexion ausgeführt; aber Verdacht muß es uns schon erregen, daß diese Ausführung sich nur in dem mittleren Theile dieses Buches befindet, welcher die drei Parabeln enthält (C. 37—68.), die sich an dem Puncte, wo immer des Menschen Sohn auftritt, wesentlich von den früheren Visionen unterscheiden, nämlich den Gedanken eines allgemeinen Weltgerichts enthalten und die beschränkte Rücksicht auf die gefallenen Engel, welche bis dahin herrschte, nicht mehr streng beobachten. Wenn nach diesen Parabeln des Menschen Sohn wieder auftritt, z. B. sogleich C. 69. C. 70, so beweist das Abgerissene der Darstellung und der völlige Mangel an Zusammenhang, daß diese Zwischenabschnitte erst gebildet und eingeschoben sind, nachdem jene Parabeln der ursprünglichen Schrift eingefügt waren. Oder wer sich besser darauf versteht, Lappen zusammenzunähen, möge beweisen, daß C. 104 in Einem Zuge und von demselben Verfasser mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden concipirt und niedergeschrieben sey.

Lawrence hat auch schon darauf hingewiesen, daß sogar die drei Parabeln wieder durch ein fremdartiges Einschiebsel zerstükkelt werden, da C. 64—67 plötzlich in der dritten Parabel ein Abschnitt eingeschoben wird, in welchem nicht einmal Henoch, sondern Noah, derselbe Noah, dessen Geburt erst C. 105 erzählt wird, eine Vision berichtet.

Ein Christ — mehrere Christen müssen bei der allmähligen Erweiterung des Buches ihre Hand dazwischen gehabt haben. Die Geburt des weißen Kalbes, welches alle Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels verehren und zu jeder Zeit anrufen und dessen Natur alle Thiere annehmen (C. 89, 45. 46.), kann nicht anders als von der Stiftung und Ausbreitung der christlichen Kirche verstanden werden.

Ist es aber gewiß, daß christliche Interpolationen in dem Buche enthalten sind, so verliert es alle Beweiskraft, wenn aus seinem Inhalte auf das Vorhandenseyn messianischer Erwartungen vor dem Anfange der christlichen Aera geschlossen werden soll. Selbst in dem Falle kann es nicht als Zeuge in einer so wichtigen Angelegenheit zugelassen werden, wenn es an dem seyn sollte,

daß seine Grundlage schon in der Zeit des Herodes, wie neuerlich Gfrörer nach Lawrence behauptet hat, ausgearbeitet ist.

Das Letztere erlauben wir uns aber auch zu bezweifeln. Diese abgeschmackte Literatur — ihre abgeschmackte Art in Form und Inhalt beweist schon, daß wir in ihr nicht die Lebenskeime der Ideen, welche das christliche Princip ausbildete, zu suchen haben — verdient überhaupt wegen der Frage, die uns hier beschäftigt, noch einmal von neuem untersucht zu werden. Für jetzt bemerken wir nur, daß die apokryphische Rechnung und Chronologie des Buches Henoch und des vierten Buches Esdra, selbst wenn sie in die Tage des Herodes auslaufen sollte — was noch nicht einmal streng bewiesen ist — kein Grund ist, die Abfassung dieser Bücher in die Zeit des Herodes zu verlegen. Spricht z. B. Henoch von siebenzig Hirten, welche seit der Theilung des jüdischen Königreichs die Heerde geweidet haben, so ist diese Zahl nach den siebenzig Jahren der Gefangenschaft frei gebildet und führt sie ungefähr bis Herodes, dann war der Verfasser mit diesem Ungefähr zufrieden, wenn er auch später lebte; führt sie nicht dahin — und sie führt nicht dahin, sie führt in die Luft und ins Blaue — so wird der Verfasser nach seinem Belieben die Zahl ausgefüllt haben. Siebenunddreißig Hirten unterscheidet der Verfasser unter jenen Siebenzig von dreiundzwanzig folgenden, nach welchen zwölf auftreten. Die sieben und dreißig sind die Könige Juda's und Israel's. Aber nun soll der Verfasser eine so genaue Geschichtskenntniß besessen haben, daß er auch die sonst unbekanntesten Fürsten der babylonischen, persischen und macedonischen Dynastie inne hatte und ihre Summe auf drei und zwanzig anzugeben wußte*)? Er, der rohe Apokalyptiker, der da meinte, daß jeder von diesen Fürsten suo tempore quinquaginta octo aetates compleverunt (C. 89, 7.)? Nein! diese Arbeit und Untersuchung ist von einem andern Gesichtspunct aus, für welchen der Apokalyptiker nicht von vornherein als ein gelehrter Geschichtskenner gilt, von neuem wieder aufzunehmen. Dieser

*) Gfrörer, das Heiligth. und die Wahrh. I, 97.

Mann, der eine solche Chronologie im Kopfe hat, wußte nicht einmal von Matthathias bis Herodes d. G. zwölfe zu zählen.

Die eilf (8 + 3) Fürsten, von denen Esdra spricht (4 Esr. 12, 24. 29.), werden wahrscheinlich auch nur aus der Schrift des Daniel (C. 7, 7. 8.) ihre Erklärung gewinnen. Solche apokalyptischen Zahlen waren Kategorieen geworden, welche frei verarbeitet und angewandt wurden und uns über die Zeit, in welcher diese Schriften abgefaßt sind, nicht aufklären.

Aber im Briefe des Judas wird doch die Schrift Henoch's schon citirt? Nun, so beweise man zuvor, daß dieser Brief im ersten Jahrhundert geschrieben ist, und führe man nur einen bessern Grund an als de Wette und Schott, welche sich darauf berufen, daß in einem Zusammenhange, wo vom Gericht über die Gottes- und Christus-Läugner gesprochen wird, des Gerichts über Jerusalem nicht Erwähnung geschieht. Das nicht zu erwähnen, daß der Verfasser des Briefes die Beispiele des Gerichts nur aus der Urgeschichte nimmt, brauchte er die Zerstörung Jerusalem's auch deshalb nicht zu erwähnen, weil sie schon längst vorüber und der Gegensatz gegen die Juden bereits ohne Interesse war; dieser Gegensatz fehlt aber hier allerdings, da der Briefsteller gegen Ketzer, die innerhalb der Kirche aufgestanden waren, eifert.

Wenn wir auf das N. T. selbst reflectiren, so spricht es auf allen Seiten gegen die Voraussetzung, daß es vor seiner Abfassung und namentlich, ehe die ideale Grundlage der Evangelien sich bildete, eine messianische Dogmatik oder Christologie unter den Juden gegeben habe. Zunächst steht der Beweis noch fest, daß die evangelischen Anschauungen aus der innern Bestimmtheit des christlichen Princips hervorgegangen sind und daß zu ihrer Darstellung die alttestamentlichen Farben nur deshalb gebraucht wurden, weil man in ihnen den Schein derselben Idee, von welcher die Evangelisten und die Gemeinde beschäftigt waren, wiederfand. Dann aber, wenn eine solche Uebereinstimmung sich darbot, wurden die alttestamentlichen Ausdrücke, wie Marcus und Lukas beweisen, wörtlich wiederholt und abgeschrieben. Die Berufung der Apostel erzählt Marcus so, daß er den altteста-

mentlichen Bericht von der Art und Weise, wie Moses dazu kam, die Siebenzig auszuwählen, wörtlich benutzt. Ein ganzer Kreis von Erzählungen*) ist den Ausdrücken und der Anordnung nach der Geschichte des Elias nachgebildet. Hätten aber die Juden damals schon eine ausgearbeitete Christologie besessen und wären diese das Urbild gewesen, welches die Evangelisten nachahmten, so würden sie sich nicht mehr so streng an Diction und Inhalt des A. T. gekettet haben und in der ganzen Haltung ihrer Erzählung würde sich eine reichere Reflexion verrathen. Als die einzige Voraussetzung ihrer Arbeit läßt sich aber außer der idealen vom Princip gesetzten Anschauung nur das A. T. entdecken.

Mit dieser geschichtlichen Voraussetzung verfährt Marcus noch so frei, daß er sie vollkommen mit seiner Geschichtsdarstellung verwebt und noch nicht für die Reflexion dem Inhalt seiner Darstellung gegenüberstellt. Erst Matthäus citirt das A. T., vergleicht die Weissagung mit der Erfüllung und richtet die Reflexion darauf, daß die heilige Geschichte gerade so habe aussehen müssen, damit die Weissagung erfüllt wurde. Aber wo findet sich bei ihm auch nur Eine sichre Spur, welche uns auf eine jüdische messianische Dogmatik führte? Immer nur finden wir bei ihm die Combination der idealen Welt des neuen Princips und der Weissagung, eine Combination, von der er nicht mehr weiß, wie frei sie schon vor ihm von Marcus bewerkstelligt sey, die also für ihn als positiv gegeben ist und die er nun zu einer äußern macht. Freilich entsteht nun, wenn er das A. T. citirt, in seiner Erzählung ein Ueberfluß, der oft störend genug ist; er citirt die alttestamentliche Anschauung, welche in der Erzählung, die er vorfindet und abschreibt, schon benutzt und verarbeitet ist. Er gibt also dasselbe zweimal — aber genug: er gibt uns keine jüdische Christologie.

Die Rede Jesu über die letzten Dinge, wie sie Marcus gebildet hat, ist ihrem wesentlichen Inhalte nach den Weissagungen Daniel's, Joel's und des Jeremias nachgebildet: würde sich aber der Evangelist nicht freier bewegt haben, wenn ihm bereits

*) Wilke, p. 569. 570.

eine jüdische Christologie und dogmatische Kunstausdrücke derselben gegeben gewesen wären? Matthäus erst kennt bestimmte dogmatische Formeln für die letzten Dinge: natürlich! Bis zu seiner Zeit hatten sie sich theils gebildet, theils schon allgemeines Ansehen verschafft und er konnte sie unbedenklich dem Herrn in den Mund legen.

Auch die Erzählungsstücke, mit welchen Lukas und Matthäus das Urevangelium bereichert haben, lassen sich nicht auf eine jüdische Christologie zurückführen, ja sie besonders haben mit diesem Phantom gar keine innere Verwandtschaft. Müßte aber nicht diese Nachlese, wenn eine jüdische messianische Dogmatik vorhanden gewesen wäre, nur noch dreister als vorher auf dem Boden derselben gehalten seyn? Müßten wir in ihr nicht gerade die stärksten Zeugnisse für die Existenz einer solchen Dogmatik antreffen?

Hätten die Juden zur Zeit, als die Gemeinde ihre Geschichtsanschauung und die religiöse Reflexion der Evangelien ausbildete, bereits eine Christologie besessen, so wäre die messianische Erklärung des A. T. schon in einen festen Typus übergegangen und es wäre nicht mehr möglich gewesen, daß dieselben Aussprüche der Propheten im N. T. so verschiedenartig, wie wir es vorfinden, auf Jesum und sein Werk angewandt wurden. Nicht nur dieselben Sprüche werden in den verschiedenen Schriften in anderer Weise auf Jesum bezogen, sondern derselbe Schriftsteller gibt demselben Spruche eine verschiedene Beziehung auf das messianische Werk. Eine Schrift ferner, wie der Hebräerbrief, beweist, daß man auch späterhin die Vorstellung von dem Erlöser und seinem Werke, wie sie sich allmählig dogmatisch ausgebildet hatte, mit dem A. T. verglich und in diesem ihre Abbilder aufsuchte, aber theils der strenge Zug, in welchem diese Vergleichung durchgeführt wird, theils der Umstand, daß diese oft so entlegenen und nur in einzelnen zufälligen Puncten homogenen Vorbilder nur für die christliche Anschauung als solche sich darbieten und gelten konnten, beweist, daß der Verfasser dieses Briefes Nichts von einer jüdischen Christologie wußte. Entlegen und zufällig genug ist auch das Vorbild des Paschalammes, dessen

Gebeine nicht zerbrochen werden, oder das Vorbild der erhöhten Schlange, welches der vierte Evangelist im A. T. aufgefunden hat. Wie sollten Vorbilder dieser Art in einer jüdischen Christologie ihre Stelle haben finden können? Hätten die Evangelisten ihre Christologie von den Juden bekommen, so hätte sich Matthäus durch das bloße Stichwort „Krankheit" nicht verleiten lassen können, die Weissagung vom leidenden Knecht Jehova's (Jes. 53.) darauf zu beziehen, daß Jesus Kranke heilte. Kurz, eine jüdische Christologie, wäre sie vor der Zeit Jesu schon entstanden, hätte als ein aprioriches Werk und als idealer Typus fest abgeschlossen, den alttestamentlichen Weissagungen hätte ein bestimmter Sinn, eine feste Beziehung gegeben seyn müssen und im N. T. müßte sich die Festigkeit dieses Typus irgendwie verrathen. Statt dessen finden wir hier nur das Eine, das Dogma, daß die Propheten von dem Messias also von Jesus geweissagt haben, in der Ausführung dieses Dogma aber alle Anzeichen, daß sie der erste Versuch derselben gewesen sey.

Jenes Dogma entstand aber erst mit der christlichen Gemeinde oder vielmehr der Augenblick, da es entstand, gab der Gemeinde das Leben.

Nun erst, wenn uns Bertholdt's, seiner Vorgänger und Nachfolger jüdische Christologieen nicht mehr den Kopf einnehmen und unsre Augen stumpf machen, ist es möglich, einen Umstand zu erklären, der bisher noch nicht seine genügende Erklärung gefunden hat. Nach dem ursprünglichen Typus der evangelischen Geschichtsanschauung hat Jesus sich vor dem Volke nicht geradezu als Messias angekündigt und ist er erst spät, kurz vor dem Aufbruche aus Galiläa von den Jüngern als Sohn Gottes anerkannt und vom Volke sogar erst beim Einzuge in Jerusalem als Sohn David's begrüßt worden. Auf jeden Fall haben wir auch in diesem Typus ein Werk, an welchem die spätere Reflexion ihren Antheil hat; aber sie wäre zu diesem Typus nicht gekommen, wenn es nicht festgestanden hätte, daß Jesus, so lange er unter dem Volke wirkte, niemals sich unmittelbar als Messias ankündigte und nie als solcher anerkannt war. Demjenigen, der diesen Typus bildete, mußte es noch als unläugbares Factum festste-

hen, daß zur Zeit Jesu die Erwartung des Messias nicht allgemein unter dem Volke geherrscht habe, er würde sonst, wenn er (Marc. 8, 28.) die Volksmeinung über Jesus die Jünger berichten läßt, wenigstens von Einer Parthei berichten, die Jesum für den Messias hielt; er würde es nicht so darstellen, daß Petrus jetzt erst in diesem Augenblick zur Erkenntniß gelangte, Jesus sey der Messias, und er würde nicht hinschreiben, daß es der Herr den Jüngern streng untersagte, dem Volke zu sagen, wer er sey.

Wenn die messianische Erwartung unter dem Volke allgemein geherrscht hätte oder als solche das Symbol irgend einer bestimmten Parthei oder der Frommen, Auserwählten, des wahren Israel u. s. w. gewesen wäre, dann hätte allerdings das todte und mechanische Verhältniß eintreten müssen, daß Jesus beim ersten Auftreten sogleich sich kurzweg hinstellte und sagte: sehet, ich bin der, den ihr erwartet habt.

Wir müßten dann im Auftreten Jesu den einzigen Fall in der Geschichte annehmen, wo der Mann, der ein neues Princip schuf, das Princip bereits — arme Sprache, kannst du das Undenkbare aussprechen? — fertig vorfand. Wo aber in der ganzen übrigen Geschichte ist ein epochemachender Mann aufgetreten, der nicht erst in seinem Selbstbewußtseyn den bestimmten Inhalt mitbrachte, durch welchen er Epoche machte? Welcher Held wäre das, dessen Wesen und Person schon vorher erwartet war, ja in der Erwartung fertig dastand und der nun bloß aufzutreten brauchte, um zu sagen, er sey es, was man erwartet habe! Nie ist ein geschichtlich großer Mann aufgestanden, der von vornherein oder überhaupt von sich gepredigt und auf sich hingewiesen hätte.

Weltgeschichtliche Personen sind nur dadurch epochemachend geworden, daß der Inhalt ihres Selbstbewußtseyns ein neuer, von Niemand vorher bestimmt vorgestellt und erst mit ihnen geboren war. Und auf sich weisen sie nur dadurch hin, daß sie der Welt ein neues Princip geben und sich der Entwicklung desselben widmen und aufopfern. Nur dadurch sind sie diese Heroen, daß sie das Räthsel, welches die Welt bis dahin in den mannich-

fachsten Formen beschäftigt hatte, in der Formel, die Niemand gefunden hatte, lösen.

Wir retten die Ehre Jesu, wenn wir seine Person von dem Standpunct des Todes, auf welchen sie die Apologetik gebracht hat, wieder versetzen und ihr das lebendige Verhältniß zur Geschichte zurückgeben, welches sie, wie nun nicht mehr zu läugnen ist, gehabt hatte. Jene wichtige Umwendung des jüdischen Bewußtseyns, welche die Anschauung der Propheten wieder belebte, zum wesentlichen Inhalt des religiösen Geistes und zum Reflexionsbegriff des Messias erhob, hatte erst in der Zeit, als der Täufer mit der Predigt der Buße auftrat, begonnen, war aber noch nicht vollendet, als Jesus dem Täufer folgte. Wenn eine Anschauung, welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt und den wesentlichen Gegensatz versöhnt, zur Herrschaft kommen und der Eine Punct werden sollte, auf welchen alle Kräfte des Geistes sich concentriren, so war zuvor Nichts mehr und Nichts weniger nothwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtseyn in nichts Anderem als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte und die nun dieß ihr Selbstbewußtseyn vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem Einen Puncte hinzog, in welchem seine Räthsel gelöst sind. Jesus hat dieß ungeheure Werk vollbracht, aber nicht in der Weise vollbracht, daß er voreilig auf seine Person hingewiesen hätte — er entwickelte vielmehr vor dem Volke den Inhalt, der mit seinem Selbstbewußtseyn gegeben und Eins war, und erst auf diesem Umwege geschah es, daß seine Person, die er seiner geschichtlichen Bestimmung und der Idee, der er lebte, zum Opfer brachte, in der Anerkennung dieser Idee fortlebte. Als er im Glauben der Seinigen auferstand und in der Gemeinde fortlebte, war er der Sohn Gottes, welcher den wesentlichen Gegensatz aufgelöst und versöhnt hatte, und das Einzige, das Allereinzige, in welchem das religiöse Bewußtseyn Ruhe, Frieden und den Gegenstand fand, außer dem es keinen festen, zuverlässigen und dauernden gab. Jetzt erst fuhren die schwankenden und haltungslosen Anschauungen der Propheten in den Einen Punct zusammen, in dem sie nicht nur er=

füllt waren, sondern erst ihr gemeinsames Band und den Halt bekamen, der jede einzeln stützte und wichtig machte. Der Messias war nun als Begriff und feste Vorstellung mit seiner Erscheinung und mit dem Glauben an ihn gegeben und es entstand die erste Christologie. Wir besitzen sie in den Schriften des neuen Testaments.

Wir müßten wieder zu der apologetischen Ansicht, nach welcher das christliche Princip schon vor Jesus als Reflexionsbegriff in der Erwartung vegetirt habe, zurückkehren, wenn es wahr wäre, was die neueren Kritiker wie Gesenius, de Wette in völliger Uebereinstimmung mit Hengstenberg, Hävernick behaupten, daß die chaldäische Uebersetzung der Propheten, welche dem Jonathan zugeschrieben wird, im Anfange der christlichen Aera verfertigt sey. Jonathan der Sohn Usiel's ist nach Gesenius „einer der jerusalemischen Schüler Gamaliel's*)." De Wette sagt**), nur „aus nichtigen Gründen" habe man die Angabe des Talmud, nach welcher Jonathan ein Schüler Hillel's war, also vor Christi Geburt blühte, bezweifelt.

Von diesem Standpuncte aus muß dann natürlich gesagt werden, Jonathan's „Messiaslehre scheint eher älter als das N. T., denn jünger." Jonathan's Erklärung und Uebersetzung von Jesaias C. 53 „scheint wirklich eine sehr wichtige Quelle der messianischen Vorstellungen zur Zeit des N. T. geworden zu seyn" u. s. w.***).

Im Allgemeinen ist es dieser Art der rationalistischen Kritik eigen, darum aber mit der Apologetik, die nicht weniger rationalistisch ist, gemeinsam, die Bestimmtheit eines religiösen Princips so zu erklären, daß sie sich selbst empirisch und geschichtlich vorausgesetzt und nun ihr geschichtlicher Hervorgang als Wiederholung ihrer früheren geschichtlichen Existenz aufgefaßt wird. Die christlichen Vorstellungen haben schon in der jüdischen Christologie und namentlich in der Paraphrase Jonathan's existirt. Offenbar

*) a. a. O. p. 66.

**) Einl. ins A. T. § 59.

***) z. B. Gesenius a. a. O. p. 68. 78. 79.

leidet diese geschichtliche Erklärung und Ableitung eines Princips an dem Mangel des Rückgangs ins Unendliche und ihre Widerlegung wird einfach dadurch herbeigeführt, daß man sie in das Nichts ihrer Unendlichkeit zurücktreibt. Der rationalistischen Kritik ist die Aufgabe zu stellen, sie möge uns erklären, wie denn nun der Reflexions-Begriff „des Messias" in der Paraphrase Jonathan's entstanden sey, und wenn die Apologetik schon von selbst den Rückgang ins Unendliche durchführt und endlich bei dem Urevangelium ankommt, welches schon dem ersten Menschen gegeben sey, so können wir sie ruhig in diesem luftleeren Raum stehen und fallen lassen.

Dann, wenn wir diese Art der Kritik in die Vergangenheit zurückgetrieben haben, können wir den andern Theil der Aufgabe lösen und Jonathan mit seiner Paraphrase weiter vorwärts in das spätere Zeitalter treiben, in welchem sie zu Hause sind.

In dem Puncte, der uns hier beschäftigt, beruht diese Paraphrase auf dogmatischer Reflexion. Der Gedanke des Messias ist fertig, steht fest und verbindet, indem er mehr oder weniger willkührlich in die einzelnen Aussprüche der Propheten hineingetragen wird, die ursprünglich noch isolirten Anschauungen des A. T. Mag, wie gesagt, die Erklärung zuweilen willkührlich seyn, wie z. B. Jes. 16, 1 — man wird dem Messias Tribut bringen — Jes. 14, 29 — von den Kindern Isai's wird der Messias aufstehen — in jedem Falle ist sie sehr geschickt, selbst nüchtern, behutsam und das Product einer Anschauung, welche ihrer Sache bereits sehr gewiß war. Der Messias kämpft ferner mit seinem feindlichen Gegenbilde, dem Antichristen, der z. B. 1 Sam. 2, 10 der Magog, Jes. 11, 4 der Armillus heißt. Eben so ist der Unterschied dieses Weltalters und des kommenden, in welchem der Messias auftritt, entschieden 1 Könige 4, 33. Die Absichtlichkeit endlich, mit welcher in dem Abschnitte Jes. 52, 13—53, 12 die Attribute der Herrlichkeit dem Messias beigelegt werden, demjenigen aber, was von den Leiden und der niedrigen Erscheinung des Knechts Jehova's gesagt ist, so viel wie möglich eine andere Richtung gegeben und auf die Leiden des Volks oder auf die künftige Niederlage der Heiden bezogen

wird — diese absichtliche Vertauschung des Subjects war schlechthin unmöglich, wenn nicht eine bestimmte Anschauung vom Messias schon feststand und die entgegengesetzte zurückgewiesen werden sollte. Es ist die christliche Anschauung, welche der Paraphrast widerlegen und unmöglich machen will, indem er ihr ein Zeugniß entzieht, welches als ihr stärkstes galt. Auch die Zeit, in der er schrieb, hat er uns wenigstens so weit verrathen, daß wir nicht mehr zweifeln können, er habe seine Uebersetzung verfertigt, als der Tempel längst in Trümmern lag, Jes. 53, 5.

Wenn man sich dagegen auf das talmudische Zeugniß (Baba Bathra F. 134, C. 1.) beruft, nach welchem Jonathan ein Schüler Hillel's war, so muß man auch das andere anerkennen, nach welchem (Megilla F. 3, C. 1.) Jonathan seine Paraphrase aus dem Munde des Haggai, Zacharias und Maleachi empfing, und ihm ein außerordentlich langes Leben zuschreiben. Wer ein Zeugniß annimmt, muß auch dem andern glauben, wer eins verwirft, auch das andere bezweifeln, ja verwerfen. Denn beide sind völlig gleichartig und verdanken demselben Interesse ihren Ursprung: man wollte das Ansehen der Uebersetzung erhöhen oder vielmehr es war schon gegründet und man wollte die Verehrung des Uebersetzers nur begründen und rechtfertigen, indem man ihn mit alten gefeierten Lehrern in Zusammenhang brachte. Wenn sich der Eine noch damit begnügte, ihn zum Schüler Hillel's zu machen, ging der Andere noch weiter und machte ihn zu einem Schüler der letzten Propheten, die nun auf einmal Zeitgenossen von einander werden.

Diesem gefährlichen Dilemma glaubt Gesenius mit Hilfe der natürlichen Erklärung entgehen zu können. „Die Sage, behauptet er*), daß Jonathan seine Erklärung von den Propheten Haggai, Zacharia, Maleachi selbst (natürlich (!) durch Tradition) empfangen, zeugt von dem großen Ansehen, in welchem seine Arbeit gestanden haben muß.“ Sie zeugt aber vielmehr zugleich auch davon, daß sie fähig war, ihm jedwedes Zeitalter, wie es ihr gerade in den Sinn kam, anzuweisen. Ihre Ansicht ist, Jo-

*) a. a. O. p. 66.

nathan habe persönlich mit jenen Propheten verkehrt und aus ihrem Munde seine Uebersetzung eben so erhalten, wie (a. a. O.) unmittelbar vorher gesagt war, daß Onkelos seine Paraphrase des Gesetzes nach den Angaben (מפי), welche ihm Eliezer und Josua mündlich lieferten, niederschrieb.

Wenn nun aber im Talmud wirklich Stellen angeführt werden, die sich in der Uebersetzung des Jonathan wiederfinden, so geschieht es immer mit den Worten: „wie Rab Joseph übersetzt*)." Zweimal wird sogar die Uebersetzung des vermeintlichen Jonathan mit den Worten citirt: „Rab Joseph sagt (wenn wir nicht seine Uebersetzung dieser Schriftstelle hätten, würden wir ihren Sinn nicht kennen)**)."

Den Vertheidigern des hohen Alters von Jonathan's Paraphrase muß diese Art und Weise, wie sie im Talmud citirt wird, sehr unbequem seyn, denn Rab Joseph soll im Jahre 325 nach Chr. gestorben seyn. Entweder man ignorirt***) den Umstand, daß die Uebersetzung niemals als die des Jonathan citirt wird. Oder man sagt, die Stellen würden „aus Jonathan sämmtlich von Rab Joseph angeführt†)." Welche sonderbare Art zu citiren wäre das aber, wenn der wirkliche Autor, dessen Werk man besaß und so leicht unter seinem Namen citiren konnte, nie genannt und sein Eigenthum immer unter einer fremden Firma eingeführt wird. Wozu die Stellen der Uebersetzung von einem Andern anführen lassen, wenn man sie so leicht aus der ersten Hand bekommen konnte? Diese Erklärung ist aber schon darin verfehlt, daß sie dem Worte תרגם eine Bedeutung aufbürdet, die es nie hat. Immer heißt es „übersetzen," niemals „anführen." Rab Joseph und nur er allein wird als Uebersetzer angeführt, Rab Joseph ist es, ohne dessen Uebersetzung, wie jene beiden Stellen besagen, der Sinn der Schrift an manchen Orten unerkannt hätte bleiben müssen.

---

*) כדמתרגם רב יוסף.

**) Sanh. 94, b. Megillah 3, a.

***) wie z. B. de Wette, Hävernick.

†) so Zunz a. a. O. p. 63.

Rabbi Jom tob (im 14. Jahrhundert) kannte die Schwierigkeit besser. Er sagt*), Rab Joseph sey blind gewesen und habe die Stellen der Schrift in chaldäischer Sprache recitirt, denn die chaldäische Uebersetzung sey zu seiner Zeit noch nicht niedergeschrieben, und nur in der mündlichen Ueberlieferung vorhanden gewesen. Das wäre schon zu viel zugegeben, da nun folgen würde, daß Jonathan seine Uebersetzung nicht niedergeschrieben habe.

Die einzige Lösung des Widerspruchs besteht darin, daß man ihn anerkennt. Nach dem übereinstimmenden Zeugniß der talmudischen Schriften rührt die Uebersetzung, die man heute dem Jonathan zuschreibt, von Rab Joseph her, der im vierten Jahrhundert nach Christo lebte. Das Ansehen, welches die Paraphrase allmählig erhielt, bewirkte, daß man sie von den letzten Propheten dictirt werden ließ, und fragte man nun, wem sie dictirt sey, so war wenigstens so viel gewiß, daß man an Rab Joseph, dessen Zeitalter noch zu bekannt war, nicht denken konnte. Wie man zu dem Namen Jonathan der Sohn Usiel's kam, wissen die Götter.

Eher können wir angeben, wie man dazu kam, dem Onkelos die Uebersetzung des Gesetzes zuzuschreiben, die unter seinem Namen auf uns gekommen ist. Wir haben nämlich auch diese noch zu erwähnen, da sie zwei Stellen 1 Mos. 49, 10. 4 Mos. 24, 17 ausdrücklich vom Messias erklärt.

Wenn des Onkelos im babylonischen Talmud viermal gedacht wird, so muß offenbar diejenige Stelle für uns die bedeutendste seyn, in welcher von ihm gesagt wird, daß er das Gesetz verdolmetscht habe. Davon wird Nichts erwähnt, wenn von ihm berichtet wird, er sey Zeitgenosse Gamaliel's gewesen (Av. Sar. F. 11, C. 1.). Eben so wenig, wenn er ebendaselbst und Gittin F. 56, 2 als Sohn des Kalonymus, Enkel des Titus und als Zeitgenosse des Hadrian auftritt. Daß beidemale von demselben Onkelos die Rede ist, obwohl er doch nicht zugleich Schüler Gamaliel's und Zeitgenosse Hadrian's gewesen seyn

*) Coccejus, Sanhedr. p. 327.

kann, erhellt daraus, daß er beidemale der Proselyt genannt und an dem zuletzt angeführten Orte sogar erzählt wird, wie er sich mit Hadrian über seinen Uebertritt zum Judenthum unterredet. Das drittemal wird wieder er als Proselyt bezeichnet und von ihm erzählt, nachdem er die Beschneidung angenommen, habe er die Hinterlassenschaft seiner Eltern ins todte Meer geworfen (Demai Thosaph. C. 5.). Hier wird zwar auch noch nicht berichtet, daß er das Gesetz übertragen habe, aber nun tritt das Eigenthümliche ein, daß der jerusalemische Talmud Ebendasselbe von dem Akilas, welcher die Schrift ins Griechische übersetzte, berichtet. Wenn endlich Megilla F. 3, C. 1 vom Proselyten Onkelos berichtet wird, er habe das Gesetz מפי nach der Anweisung Eliefer's und Josua's — im ersten Jahrhundert vor Christo — übersetzt, so erreicht die Schwierigkeit ihre Spitze, denn dasselbe berichtet der jerusalemische Tractat (Megilla F. 71, C. 3.) vom Akilas dem griechischen Dolmetscher.!

Bis zum fünften Jahrhundert nach Christo vor dem babylonischen Talmud weiß Niemand Etwas von einem Onkelos, der das Gesetz übertragen habe und jetzt, wenn man ihn auf einmal kennt, weiß man von ihm nur das zu erzählen, was im jerusalemischen Talmud von dem griechischen Uebersetzer Akilas berichtet wird? Dieser Onkelos sollte eine geschichtliche Person seyn? Eichhorn*) sagte mit Recht, es leide keinen Zweifel, „daß die spätere Gemara von Babylon auf ihren Onkelos die Nachrichten übertragen habe, die sie von Akilas in der ältern Gemara von Jerusalem gefunden hat.“ Eichhorn wird auch Recht behalten, so lange die neueren Kritiker sein Räsonnement als willkührlich bezeichnen, ohne auch nur den Schein eines Beweises herbeizaubern zu können. Die Sache spricht so stark gegen die Vertheidiger des höhern Alters des Onkelos, daß es genug ist, die Angaben der talmudischen Schriften einfach hinzustellen.

Eichhorn nimmt zwar nach dem Vorgange von Morinus noch an, der späte Verfasser des chaldäischen Targums habe wirklich Onkelos geheißen. Wolf**) hat dagegen schon bemerkt, daß

*) Einleit. in das A. T. § 222.
**) Biblioth. Hebr. II, 1151.

beide Namen Akilas und Onkelos derselbe seyen und אונקלוס dialektisch aus עקילס entstanden sey. Freilich sagt nun Wolf, in beiden Gemaren sey derselbe Verfasser des chaldäischen Targums gemeint*), allein schon daraus, daß der Akilas des jerusalemischen Talmud als Proselyt bezeichnet wird, ist es gewiß, daß unter ihm der griechische Dolmetscher gemeint sey. Es bleibt also Nichts als die Thatsache übrig, daß zur Zeit der babylonischen Gemara die späte chaldäische Paraphrase des Gesetzes Ansehen gewonnen hatte, daß man ihren Verfasser nicht kannte, und nun nicht anders glaubte, als der עקילס, von welchem die jerusalemische Gemara ihre Fabeln berichtet, sey eben dieser Urheber der chaldäischen Paraphrase.

Summa: der Hervorgang und die Ausbreitung des christlichen Princips, der Kampf desselben mit der Synagoge, endlich der Untergang des Tempeldienstes und die fortgesetzte Berührung der Juden mit der Kirche brachten es dahin, daß auch für das jüdische Bewußtseyn der Gedanke „des Messias" wichtig, bedeutend und der Mittelpunct einer ihm bis dahin unbekannten idealen Welt wurde.

---

*) Isaac Vossius (Tr. de LXX interpretibus) sagte umgekehrt, in beiden Gemaren sey derselbe Akilas, der griechische Uebersetzer gemeint.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06527 1838

